



# FILOSOFIA DEL HOMBRE

00152954).

1

JUAN B. ARRIEN

# **FILOSOFIA DEL HOMBRE**

EDITORIAL UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA  
APARTADO 69 — MANAGUA — NICARAGUA, C. A.



128  
A775f  
C. 8

**DR. JUAN B. ARRIEN S.J.**

CATEDRATICO DE FILOSOFIA DE LA  
UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA



# FILOSOFIA DEL HOMBRE

18015 4/7/75 \$ 25.00

RESERVADOS LOS DERECHOS DE  
PROPIEDAD LITERARIA DEL AUTOR

**COLECCION CIENCIAS DEL HOMBRE**

(1)

---

ES PROPIEDAD  
DERECHOS RESERVADOS  
EDITORIAL UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA

---

---

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

---

---

RESERVADOS LOS DERECHOS DE  
PROPIEDAD LITERARIA DEL AUTOR

QUEDA HECHO EL DEPOSITO QUE  
ORDENA LA LEY

---



A todos mis alumnos  
con el respeto, aprecio  
y cariño de quien tanto  
ha aprendido de ellos.

JUAN B. ARRIEN S.J.

# INDICE

PAG.

INTRODUCCION.....

ESTO ES LO QUE EL HOMBRE HA DICHO DE SI MISMO

- Enumeración de las principales respuestas que se han dado acerca del hombre.

I ¿QUE SE ENTIENDE POR ANTROPOLOGIA FILOSOFICA? ..... 1

- Lo específico de la antropología filosófica respecto a otras ciencias que estudian al hombre.

II LA AUTOGNOSIS ES EL PROPOSITO SUPREMO DE LA INDAGACION FILOSOFICA..... 3

- Filosofía: preguntar interminable por el que el hombre busca un camino hacia sí mismo.
- La autognosis ha sido el centro fijo e inmutable de todo pensamiento.
- + Todo hombre intenta “conocerse”, es filósofo de sí mismo.

III EL HOMBRE REALIDAD PROBLEMÁTICA..... 7

- El estudio del problematismo del hombre nos acerca a lo que el hombre es en realidad.
- El hombre es un problema de fe para el hombre.
- Para que el hombre se pregunte, debe ser algo cuestionable.
- Riqueza inagotable de la realidad cuestionable del hombre.

- Respuestas contradictorias respecto a esa realidad.

#### IV PODER CENTRAL QUE DIRIGE EL PENSAMIENTO EN DIVERSOS MOMENTOS DE LA HISTORIA 13

- El mito.
- La razón filosófica, metafísica
- Razón más revelación, teología.
- Las ciencias, matemática, biología . . . etc.
- La persona humana.

#### V FILOSOFIA PRESOCRATICA..... 23

- Filosofía y mito.
- Heráclito en la frontera del pensamiento cosmológico y antropológico.

#### VI FILOSOFIA CLASICA..... 29

- Sócrates, filósofo del hombre
- Platón: El hombre es un alma encadenada a un cuerpo
- Aristóteles: El hombre es unidad substancial de alma y cuerpo
- Marco Aurelio: Armonía con el universo

#### VII FILOSOFIA CRISTIANA..... 52

- Patrística: San Agustín
  - Descubrimiento de la subjetividad
  - Descubrimiento de la persona
  - Descubrimiento del sentido histórico



— Escolástica: Sto. Tomás	
◦ Esquema general aristotélico	
◦ Fondo de interés nuevo	
◦ El alma espiritual e inmortal	
VIII ARISTOTELES, SAN AGUSTIN, SANTO TOMAS.....	69
— Síntesis comparativa de su planteamiento antropológico	
IX FILOSOFIA MODERNA .....	71
— Epoca de Transición: El mundo científico del Renacimiento base de un nuevo planteamiento antropológico.	
— Reacciones ante el reto de la ciencia moderna:	
◦ Descartes: Pensamiento matemático, racionalismo, el hombre substancia pensante	
◦ Pascal: El hombre ante lo Infinito	
◦ Spinoza: Matemática y espíritu humano	
— Del Racionalismo al Idealismo: Hegel ✓	
◦ El hombre es el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y con ello a su consumación. ✓	
— Del Empirismo al Positivismo:	
◦ Comte: El hombre es hombre sólo a través de la humanidad ✓	
◦ Darwin: La biología en la interpretación del hombre.	
X FILOSOFIA CONTEMPORANEA.....	103
— Prolongaciones de la filosofía moderna:	
◦ El humanismo marxista	

XI RUPTURAS CON LA FILOSOFIA MODERNA: VITALISMO Y FENOMENOLOGIA..... 147

- Nietzsche: Vida, voluntad de poder, superhombre.
- Freud: El Inconsciente. El hombre ser en conflicto.
- Max Scheler: El puesto del hombre en el Cosmos:
  - Dimensión personal y social del hombre ✓
  - Dimensión cósmico-panteista del hombre.

XII TENTATIVAS ORIGINALES DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA: EL EXISTENCIALISMO..... 187

- Caracterización general:
  - Origen histórico y filosófico
  - Representantes principales
  - Rasgos comunes
  - Existencia, modo de ser propio y exclusivo del hombre
- Sartre: El humanismo existencialista ateo. ✓

XIII EL EVOLUCIONISMO CRISTIANO: TEILHARD DE CHARDIN ..... 203

- El planteamiento original de Teilhard de Chardin:
  - Hacia una nueva visión del universo
  - Teilhard situado en el corazón de dos mundos
  - Influjos ideológicos en Teilhard
  - La metodología científica de Teilhard

— Evolución y evolucionismos

- La evolución como hipótesis y como mentalidad
- Las ideas evolucionistas en la biología
- Evolucionismo y pensamiento cristiano

— Evolución ascendente y convergente

- La gran Ley de complejidad—creciente de Teilhard

— Desarrollo de la Evolución ascendente y convergente.

- Cosmogénesis
- Biogénesis
- Antropogénesis
- Humanidad: Formación y despliegue de la Noosfera

Futuro de la Humanidad o el Porvenir del hombre:

- Fe en una evolución que tenga sentido
- Confianza en una evolución que es irreversible
- Entrega a una evolución que culmina en Omega
- Punto Omega

Razones a favor de Omega:

- 1) Irreversibilidad: Dios-Absoluto, la gran exigencia de la Evolución
- 2) Polaridad: Omega-Primer motor hacia adelante
- 3) Unanimidad: Omega-Amor unificador de las conciencias personales



XIV EL HOMBRE REALIDAD VIVA, ESPIRITUAL, PERSONAL, COMUNITARIA, HISTORICA, RELIGADA 281

- El hombre participa de la naturaleza de los seres vivientes
- El espíritu “lo distinto” y “genuino” de la existencia humana
- Lo espiritual lleva al hombre a poder decir “yo”
- La persona tiende necesariamente a profundizarse y trascenderse. Posee la conciencia de una Comunidad, de pertenecer a un “nosotros”. Comunidad, entrega y participación de valores personales.✓
- El hombre va-siendo. Su esencia no es solamente una estructura previamente dada a su acción, sino que es lo que el hombre trata de realizar en su propia historia.
- Transcendiéndose a sí, el hombre se hace plenamente a sí. El hombre, realidad viva-espiritual-personal-comunitaria-histórica, “ser abierto al Infinito”, el hombre “ser del misterio”.

BIBLIOGRAFIA ..... 345

## I N T R O D U C C I O N

La tarea filosófica ha sido siempre una de las pre-tensiones impulsadas por la energía humana en busca constante de un sentido que hacer y que alcanzar.

Esa pretensión ha enriquecido la existencia humana a la par que cedían ante su acuciosidad los múltiples misterios que entretejen nuestro contorno físico y nuestro entorno humano.

En la marcha deslumbrante de nuevas explicaciones, el hombre nunca ha podido detenerse. Sigue adelante ampliando el horizonte de sus conocimientos y a la postre de su poder y dominio.

Ignoramos si su éxito respecto al exterior concuerda con su éxito respecto al interior. A veces creemos que las conquistas exteriores llevan una marcha excesivamente acelerada. Los últimos decenios doblan y triplican el cúmulo de conocimientos alcanzados por la humanidad en muchos siglos. Respecto al hombre pareciera que su autoconocimiento no hubiera llevado una línea de ascenso constante. Se encuentran en ella grandes indecisiones a la par que grandes seguridades. Junto al "el hombre es la medida de todas las cosas" de Protágoras o "el hombre lo es todo para el hombre" de Feuerbach, germina "el hombre enfermo por el espíritu" de Klages o "el hombre, animal de rapiña" de Spengler.

Quizás haya que decir con Pascal que "el hombre supera infinitamente al hombre" o con Hernán Benítez que "el hombre es un problema de fe para el hombre".

Lo cierto es que "esta cosa obscura y velada" (Nietzsche) acapara el interés primordial de la indagación filosófica. Si la inquietud del hombre por conocer es apasionante, su inquietud por conocerse es angustiosa. Si lo cosmológico fue para los albores de la filosofía su principal problema, lo antropológico sigue siendo el principal problema de su mayoría de edad. ¿Qué es el hombre?" será siempre la primera pregunta de radical interés

que lance el hombre y será así mismo la última, después del trayecto humano por saber y responder a todos lo demás por qué. ¿A qué se debe esto? Se impone declarar con J. Huxley "que el hombre es el superior, el más rico, el más significativo de los objetos accesibles a nuestra investigación, porque en él ante nuestra mirada, culmina en este momento la evolución cósmica, que, a través de nuestra reflexión, se ha hecho consciente de sí misma". Todo ha venido caminando hacia el hombre. Esta "cabeza de flecha de la evolución" (Teilhard) es además el entrecruce maravilloso de pasado y del futuro, precisamente porque se ensarza ambas dimensiones en la reflexión consciente.

Lo que es un término es también un comienzo, lo que es una meta de llegada es una línea de arranque, lo que constituye la máxima grandeza del hombre, constituye también su más radical problema, lo que podía significar el punto de su equilibrio, es un punto de desequilibrio, el "saber que sabe" se convierte casi de inmediato en "saber que sabe muy poco" cuando el objeto de ese saber es el hombre. Y sin embargo la reflexión y el pensamiento son la única salida del hombre y de la humanidad. De ahí que el hombre no puede ceder al determinismo de esta orientación hacia más. Es posible que no comprendamos todavía exactamente a dónde nos lleva, pero sería absurdo dudar que nos conduce hacia algún fin de valor supremo.

Como es natural en esta búsqueda interminable de una explicación de sí mismo, el hombre ha ido escribiendo su historia y su filosofía.

El presente libro es un tímido esfuerzo por recoger esta corriente tan densa, a veces clara y otras turbia, que ha brotado del hombre. Sabemos de antemano que la pretensión de recoger toda esa corriente está lejos de un logro apetecido. Es muy difícil ser original y exhaustivo respecto del hombre. Sería absurdo pretenderlo. Pero es honesto y satisfactorio recoger con emoción sobrecogedora lo que el mismo hombre, en un esfuerzo prolongado y supremo, ha dicho sobre sí mismo.

El hombre ha escrito su filosofía en las diversas respuestas que ha dado a la pregunta. ¿Qué es el hombre?. De ahí que gran parte de este libro recoja precisamente todas estas respuestas.

He procurado "sólo" recoger estas respuestas, con las mismas palabras y conceptos, sin añadir nada que disvirtúa la imagen que delineó su autor. Cada quien tiene derecho a explicar al hombre tal como él lo



vive, lo siente y lo ve. Una fuerza imponderable le obliga a una sinceridad absoluta tratándose de explicarse a sí mismo. Ante esta actitud sólo cabe un respeto supremo aún cuando no concuerde con nuestro modo de pensar. Bajo este punto de vista todas las respuestas e ideologías tienen el mismo valor. No tenemos derecho a catalogarlas de antemano según normas prefijadas. La palabra catalogar sobra en este contexto. La única que cabe y llena todo, es la palabra "escuchar". Además así lo exige el espíritu "universitario", dado que el libro es para "universitarios".

Cuando en mis clases de antropología filosófica me esforzaba por hacer filosofía del hombre, el diálogo daba vida especial a nuestras elucubraciones. Eso significa que se pensaba y opinaba personalmente porque se pensaba y opinaba libremente. Tal debía ser la norma directriz al poner por escrito lo que en clase fue exposición, reflexión y diálogo.

Así se comprende que dedicara este libro a todos mis alumnos. Ellos son los verdaderos autores del mismo porque ellos han sido mis mejores profesores.

Dentro de la exposición de las diversas respuestas dadas por el hombre sobre sí mismo, habrá algunas que cuadren mejor con nuestras recónditas pretensiones. Es natural que nuestra estructura mental, psicológica y humana exprese sus exigencias y preferencias.

Por otra parte es necesario acoger con suma atención aquellas concepciones que en la actualidad tienen especial resonancia para el hombre de hoy. Por eso he puesto particular cuidado en presentar el humanismo marxista, el humanismo existencialista y el humanismo evolucionista cristiano en la versión de Teilhard de Chardin.

Por último, siguiendo el criterio de libertad expuesto más arriba y respetado conscientemente en este libro, expongo en la parte final del mismo una síntesis que puede significar mi opinión personal respecto a lo que es el hombre. No es nada original. Aunque, quizá sea mejor decir, que ha pretendido ser original la síntesis, el enlace que estructura lo que pudiera ser mi concepción personal.

Conviene tener presente que esta obra, pretendiendo ser una obra de lectura reposada y relativamente profunda, quiere también servir de texto universitario. Eso explica, por una parte el esquema seguido en la

exposición y por otra, el supuesto de ciertos conocimientos básicos y previos para una filosofía del hombre.

Ningún libro es el producto aislado de un esfuerzo personal. También este libro es producto de muchos colaboradores, de muchos esfuerzos e intereses intelectuales. A todos ellos los llamo coautores del libro.

Esto indica que mi agradecimiento debe multiplicarse y debe llegar a muchos, desde los autores de los libros y apuntes consultados hasta quienes tanto me han animado a publicarlo. Quisiera que a todos alcanzara mi sincero agradecimiento. Sin embargo, conviene personalizar y destacar a algunos, por ejemplo, a todos mis alumnos que tanto me han enseñado, a mi secretaria, Srita. Norma Morales a quien en cierta ocasión llamé "las manos de este libro" por haber puesto en las teclas de su máquina todo su desvelo e ilusión, al Sr. Ricardo Pasos, quien en todo momento alentó la publicación de este libro, preparó conmigo la bibliografía, se encargó de la impresión y de la distribución del mismo al Sr. Rafael Pallais quien en un acto de imperecedera presencia en esta obra, ideó, pintó y preparó su carátula.

No deja de ser curioso que también estos tres señalados sean alumnos míos. Un dato más de la objetividad y sinceridad de mi dedicatória.

La mayor satisfacción en estos momentos es precisamente la identificación real que he sentido y vivido con mis alumnos.

**UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA**

13 de mayo de 1970

Managua, Nicaragua

ESTO ES LO QUE EL HOMBRE HA DICHO  
DE SI MISMO . . .

- Me he buscado a mí mismo . . . → ERÁCLITO.
- Ser racional capaz de responderse racionalmente . . . Sócrates
- Alma encadenada a un cuerpo . . . platón.
- Unión substancial de alma y cuerpo . . . Aristóteles
- Armonía con el universo . . .
- Hijo de Dios . . . to Tomás
- Yo . . . n. Aquino
- Substancia pensante . . .
- Fusión contradictoria de ser y no ser . . .
- Un ser en el que Dios se ama a sí mismo . . .
- El principio en que la razón del mundo llega a su conciencia plena y con ello a su consumación . . . *Dequid*
- El hombre es hombre sólo a través de la Humanidad . . .
- El animal más desarrollado . . .
- El hombre lo es todo para el hombre . . .
- Relación de producción . . .
- Una cosa oscura y velada, un animal no fijado todavía . . .
- Ser enfermo por el espíritu . . .



- Ser en conflicto . . .
- El ser en el cual el proto-ser comienza a saberse y a captarse . . .  
a sí mismo . . .
- Ex-sistencia . . .
- Libertad y responsabilidad . . .
- Lo que él haga de sí mismo . . . .
- Ser en espera . . .
- Cabeza de flecha de la evolución . . .
- Persona humana . . .
- Ser unidimensional . . .
- Mono desnudo . . .
- etc. etc. etc. . . .

## I. ¿QUE SE ENTIENDE POR ANTROPOLOGIA FILOSOFICA?

El término “Antropología” significa etimológicamente la ciencia o el estudio del hombre.

Muchas ciencias estudian al hombre, pero ninguna de ellas estudia al hombre como hombre tan enteramente como la antropología filosófica, al utilizar los métodos fenomenológicos y reflexivos.

La anatomía, la fisiología y la genética estudian al hombre en los aspectos, en los que el hombre tiene mucho de común con los otros seres vivientes, particularmente con los mamíferos superiores.

La antropología física y cultural estudia el origen y desarrollo, las razas y costumbres del hombre.

Por eso en un principio, se usaba el término “antropología” casi exclusivamente para designar la antropología científico natural que con método de las ciencias naturales estudia al hombre en su peculiaridad somática, especialmente racial y genética.

En los últimos decenios se va imponiendo y prevaleciendo al pretender estudiar al hombre desde la perspectiva de aquello que propiamente distingue al hombre como tal.

La antropología filosófica o filosofía del hombre será pues el verdadero y completo estudio del hombre, la auténtica “ciencia del hombre”.

## II. LA AUTOGNOSIS ES EL PROPOSITO SUPREMO DE LA INDAGACION FILOSOFICA

La filosofía del hombre es todavía un bello deseo. La crisis acompaña al esfuerzo realizado en el conocimiento pleno del hombre.

Y sin embargo es necesario afirmar que la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica.

Así lo percibimos claramente en gran parte de la filosofía actual, la que "no es sino un diálogo interno entre el yo y el mundo de cosas en que aquel yo vive". (1).

En esta filosofía "no se estudian problemas, somos esos mismos problemas"; (ib) "es ciencia del hombre, intento de penetrar sus misterios más hondos"; (ib) está centrada en el hombre de quien pretende encontrar su sentido pleno y en él el de todos los seres". (ib). En una palabra, "la filosofía se presenta como un preguntar interminable con el que el hombre busca un camino hacia sí mismo...", "una especie de confesión del ser consigo mismo". (ib).

En todos los conflictos entre las diferentes escuelas este objetivo, la autognosis del hombre, ha permanecido invariable e inmovible. Ha sido el centro fijo e inmutable de todo pensamiento. Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo. Sin embargo tampoco este método introspectivo nos inmuniza contra todas las dudas escépticas.

La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. El progre-

---

(1) Juan B. Arrien. El yo y su proyección filosófica en la filosofía de Gabriel Marcel. Editorial Católica. Quito 1957 - Pág. 2.

so del conocimiento psicológico no ha confirmado este principio cartesiano. El pensamiento actual parece dirigirse al polo opuesto. El hombre se presenta como una realidad demasiado obscura y velada para sí mismo.

Aunque podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, no podemos suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. Hay que reconocer, sin embargo que siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza humana.

Desde los albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado y completado por una visión introvertida de la vida. Es necesario escuchar todas las voces que nos hablen del hombre. La reflexión hace que se entremezclen esas direcciones en un empeño común. Todo en el hombre y acerca del hombre es objeto de nuestra reflexión en busca de una respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?

La filosofía del hombre en vez de estrechar su pretensión en un método de investigación unilateral, por muy científico que parezca, recoge los datos proporcionados por cuantas ciencias han estudiado al hombre. Recoge todos los datos en el laboratorio de la reflexión filosófica analizándolos con el aparato minucioso y exigente de los porqués humanos. Es muy posible que no se llegue a un conocimiento exhaustivo y pleno del hombre, pero al menos, el análisis de todos los aspectos que el mismo hombre ofrece a su reflexión acuciante, aportará una visión bastante real y completa de lo que es él.

El hombre siempre se ha preocupado por dar una explicación a su extraño, misterioso y rico ser. No es para menos.

Si la filosofía se mueve en torno al Ser y al Conocer ese ser, puesto que procura conocer los últimos fundamentos del ser y los últimos fundamentos del conocimiento de ese ser, encuentra en el hombre la realidad sorprendente que auna esas dos pretensiones: El hombre es y conoce que es. Todo hombre se inquieta por conocer lo que es, todo hombre se plantea el problema de su ser, todo hombre intenta "conocer-se", todo hombre es filósofo de sí mismo. La pregunta ¿Qué

es el hombre? es la expresión viviente del filósofo hombre. El “qué” resume sus pretensiones de conocer y el “es” recoge su realidad ontológica. Lo trágico a la par que impresionante es que ese “qué” y “es” se enlazan entre sí con una interminable interrogante. No coinciden. Siempre el “qué”, la pretensión de conocer, seguirá su angustiosa carrera para alcanzar al “es”, el ser del hombre, sabiendo de antemano que nunca logrará alcanzarlo. La persecución es implacable. La historia de la filosofía del hombre es la historia de esa persecución.

El hombre con angustia y esperanza, con decepción y arrogancia ha sostenido esa persecución. Aun sigue empeñado en ella. No desiste, no puede desistir. Dejaría de existir como hombre. Eso significa desistir. Ser hombre es preguntarse...

Por eso recoger las respuestas que a lo largo del proceso filosófico ha dado el hombre sobre sí mismo es escribir una auténtica filosofía del hombre, cuyo autor es el hombre mismo, filósofo de sí mismo.

La filosofía es un organismo vivo, un organismo que crece a la par que al hombre se le echan encima las múltiples interrogantes de las cosas, del mundo, de sí mismo, de su contorno humano, histórico, del Absoluto. Ligado como está con la realidad interrogante total, sus respuestas abarcarán múltiples entrecruces del proceso filosófico-histórico. El hombre siempre ha pensado sobre sí, no siempre ha pensado lo mismo. El pensamiento evoluciona con el hombre que piensa y el pensamiento hace evolucionar al hombre, así como el hombre hace evolucionar al pensamiento. Toda etapa del pensamiento antropológico humano tiene sumo interés por cuanto será un momento de ese camino recorrido por el hombre en busca de sí mismo. El camino es el todo. Aun cuando habrá en él trozos más bellos, más lúgubres, más pendientes, más llanos, el camino sólo es camino como todo.

7  
pensar y actuar

### III. EL HOMBRE REALIDAD PROBLEMATICA

“EL HOMBRE ES UN PROBLEMA DE FE PARA EL HOMBRE”

Hablar de antropología filosófica o de filosofía del hombre o de estudio del hombre, es hablar del hombre como problema. El hombre, en efecto, es una realidad problemática, y lo es de manera tan singular que el estudio de su problematismo nos acerca a lo que es el hombre en realidad.

Este carácter problemático del hombre aparece en cuanto se le convierte, o mejor dicho se convierte, en objeto de reflexión. Así, lo que constituye su grandeza, constituye a la vez su tragedia.

La conciencia y la reflexión que nos abren el camino hacia el hombre, que nos acercan a su misterio más hondo, son la fuente de incesantes angustias. Porque es angustioso saberse hombre, vivirse como hombre sin poder dilucidar esa trama humana, la paradoja humana con todas sus convulsiones de ser, de limitaciones, de amor y esperanza.

Dice Hernán Benítez:

*“Mitad bruto y mitad ángel. Ángel y a la vez bruto, bruto y a la vez ángel, eso es un contrasentido por donde lo busquen. El hombre es un problema de fe para el hombre, no me cansaré de repetirlo. Y de esta suerte su grandeza arranca del fondo de su miseria. Porque no puede penetrar en el misterio de su corazón camina entrañas adentro iluminado por la fe y ensombrecido por la fe; que es la fe sombra luminosa y luz ensombrecida. No sé señalar yo la causa recóndita de la insatisfacción humana. No es la fusión de espíritu y materia, ni la puja entre la inexistencialidad esencial y existencialidad gratuita, ni el resentimiento de Nietzsche contra Dios, ni el hambre de inmortalidad, ni las riñas maritainianas entre individuo y persona, lo que a ti y a mi*

*nos trae desazonados. Para mí la dolencia radical del hombre, brota del misterio del hombre. Y cobrar conciencia del misterio no cierra mis puños para la blasfemia, sino que dobla las rodillas de mi espíritu en temblorosa oración". (¹).*

En la Historia de la Filosofía occidental esto ocurre por vez primera con Sócrates. Aunque en los filósofos presocráticos aparece ya el tema del hombre, es Sócrates quien obliga a la Filosofía a preocuparse más por cuestiones antropológicas que por cuestiones cosmológicas. La ironía socrática no consiste tan sólo en mostrar a los que creían saber que en realidad no sabían, sino en mostrar, además, que poco importa saberlo todo, si es que no se llega a saber lo que es el hombre. De ahí el lema de su enseñanza: "conócete a ti mismo". Esta frase no significa un puro conocimiento de lo que es cada uno de los hombres empíricamente considerado, su temperamento etc. sino un conocimiento de lo que es el hombre en general, y así de lo que es cada uno en particular, pero esencialmente. Esto no deja de ser problemático y que Sócrates lo vio así, lo patentiza lo imperativo de su lema: Conozcamos lo que es el hombre pues caso de no saber lo que es él de nada nos sirve saber todo lo demás que no es el hombre. Nada sabríamos de no saber lo que es el hombre por mucho que sepamos.

Que el hombre se pregunte por sí mismo es algo singular y diferenciativo. Ahora bien, para que el hombre pueda preguntarse por sí mismo, no sólo se requiere que tenga la facultad de preguntar, sino, más radicalmente, que tenga un ser cuestionable, que tenga un ser problemático un ser de quien se tiene que preguntar ¿Qué posibilidad tendría el hombre de preguntarse por sí mismo, si fuera un ser transparente a sí mismo? No tendría sentido. La transparencia se acepta por sí misma. Es luminosidad. Lo complicado y obscuro exige ser clarificado. Pero no es solamente ésto. No sólo tiene el hombre que preguntarse por sí mismo. Tiene, además, que tomar posición frente a su propia existencia problemática para ratificarla o rehusarla. El hombre tiene que hacer su existencia.

Esta pregunta y esta toma de posición no dejan de ser problemáticas. ¿Puede el hombre desdoblarse para juzgarse a sí mismo?

---

(¹) H. Benítez. "Unamuno y la existencia auténtica". Revista de la Universidad de Buenos Aires. No. 8, pp. 263,293. 1948 Octubre-Diciembre.

¿Preguntarse sobre sí mismo? ¿No supondrá esta pregunta por sí mismo una duplicidad de existencias? Quien pregunta y sobre lo que se pregunta. Por muy problemático que sea este desdoblamiento es claro que puede darse y que se da. He ahí el poder de reflexión. El hombre se hace sujeto y objeto de la indagación filosófica. La posibilidad misma de ese desdoblamiento, por otra parte, es uno de los caminos abiertos hacia la esencia del hombre.

Ciertamente tal desdoblamiento es difícil realizarlo con objetividad. En él no se logra una separación física entre lo que pudiéramos llamar nuestro ser empírico y nuestro ser puro, una separación física entre quien pregunta y juzga por un lado, y nuestra realidad concreta con su singular biología, con su peculiar subconsciente, con sus presiones sociales, tradicionales, etc. Ni vale decir que al ser la pregunta por el hombre en general, las vicisitudes particulares no cuentan. Siempre cuentan, puesto que el hombre sabe que en esa respuesta general sobre el ser humano, va comprometido lo que es él mismo en particular, su propio destino como hombre. Ya no es la relación de interrogante e interrogado, ni siquiera la relación de juez y reo. Es la trágica y problemática situación del que ve comprometido en el planteamiento y en la solución su ser mismo de hombre.

Veremos esto con mayor precisión, si analizamos la ambigüedad que late bajo la expresión "problema del hombre". Es distinto el significado que esta expresión puede tener en San Agustín y en Descartes por ejemplo. Cuando San Agustín reconoce que se ha convertido a sí mismo en problema, se está refiriendo a los problemas que gravitan sobre su vida, problemas de tal gravedad, que su yo mismo parece problemático y puesto en cuestión. Por su parte, cuando Descartes se hace cuestión del problema del hombre, lo que le inquieta y le preocupa es saber cuál es en definitiva la realidad del hombre. Pero estos dos sentidos de la expresión están ligados entre sí.

Están ligados por la gravedad que les es común y por la razón última de esa gravedad. Efectivamente, los verdaderos problemas que abruman al hombre, no pueden menos que repercutir sobre lo que es él mismo. A su vez, la pregunta sobre lo que es él realmente, no puede menos de suscitar una multitud de problemas. Problemas en apariencia puramente teóricos, pero que en realidad comprometen el valor y la dirección de la vida del hombre. Veamos esto último con algún mayor detenimiento:



Se ha dicho, por ejemplo, que el hombre es cuerpo y alma. La dificultad, lo problemático de esta distinción no está en explicar qué deba entenderse por cuerpo y por alma. La dificultad se extrema al considerar, primero, que en tal definición aparece ya el hombre escindido en dos partes antagónicas; segundo, el considerar que no es difícil absolutizarla creyendo que el hombre no es más que eso, de suerte que los demás aspectos propios de la vida humana queden olvidados o, al menos, no radicados en su esencia, finalmente, al considerar la oscuridad que se esconde en la “y” que une al alma con el cuerpo.

Se ha dicho asimismo que el hombre es un “yo”. Definición que plantea problemas similares. Y, además, nuevos problemas. Porque si se afirma que el hombre es un yo que piensa y que prefiere, nos encontramos de nuevo con la disociación de dos “yo”, y con la disociación de ese doble “yo” con el cuerpo y el alma, que no se niegan, pero que se desestiman como definidores del hombre.

Se ha dicho también que el hombre es un individuo en función de la sociedad. Se ha dicho que es lo que él va haciendo con su vida... La gravedad de toda esta pluralidad de definiciones no está en su diversidad, puesto que la realidad humana es en su riqueza y complejidad capaz de ser enfocada desde distintos aspectos. La gravedad estriba en que estas definiciones pretenden excluirse las unas a las otras, disociando así al hombre y convirtiéndolo en dramático problema.

Este breve recorrido por diferentes tipos de definiciones del hombre nos puede llevar a los problemas que le apremian en su vida, y nos hace ver cómo los problemas de la vida pertenecen a lo que es la realidad del hombre. Con lo cual empezamos a ver que la ambigüedad escondida en la expresión “el problema del hombre” debe ser mantenida, pues expresa lo que es la realidad humana. Lo cual nos permite formular con mayor precisión en qué consiste verdadera y unitariamente el “problema del hombre”.

Consiste en que a la realidad del hombre le compete esencialmente tener problemas. Estos problemas, sea el de su ser viviente, el de su ser social, el de su ser moral, el de su ser histórico, el de su ser religioso... tienen ciertamente su consistencia propia, independientemente de la voluntad del hombre. Se presentan sin que el hom-

bre pueda impedirlos, así como el hombre se encuentra existente y tal existente sin su permiso y consentimiento. Nadie le ha consultado para ser y ser como es. Simplemente se encuentra ya hecho de esa manera. Su planteamiento y solución no depende de lo que a él se le ocurra. Si no hubiera hombres, no se presentarían estos problemas, de ahí que sean problemas antropológicos. Pero, una vez que existen hombres, estos problemas no dependen de su pura subjetividad. Esta peculiaridad de los problemas humanos que sean forzosos y que forzosamente refluyen sobre la realidad del hombre, es lo que escinde al ser humano de los demás seres que le rodean. A la realidad del hombre le pertenece inexorablemente el tener problemas que refluyen sobre su realidad, convirtiéndola en esencialmente problemática.

Pero, ¿cuál es la razón última de que esto ocurra así? Zubiri responde aquí taxativamente, porque en todos esos problemas, lo que en realidad está en juego es el problema de qué va a ser de mí. En el plano teórico, los problemas que afectan inexorablemente al hombre no pueden ser ni planteados ni resueltos sino desde una doctrina integral sobre el hombre. En el plano de la realidad, cada solución afectará a la raíz misma del hombre y pondrá en juego su ser y su destino.

Lo cual nos fuerza a preguntarnos últimamente por ese “mí”, que está en juego en todos los problemas humanos. El “problema del hombre” es así últimamente el problema de qué es ese “mí”. Mostrar que tras ese “mí” está una realidad que por su propia estructura está abierta en sus problemas al problema esencial de que va a ser su realidad, será el objeto de esta Antropología. En ella buscaremos la estructura radical de la realidad humana, una estructura que es esencialmente problemática.

#### IV. "PODER CENTRAL QUE DIRIGE EL PENSAMIENTO EN DIVERSOS MOMENTOS DE LA HISTORIA"

En el proceso evolutivo del pensamiento filosófico podemos distinguir etapas bien caracterizadas en las que ha prevalecido un modo de pensar específico. A eso denominamos módulos del pensamiento, guías del mismo, que determina la línea de investigación. Existe como un poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales.

En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva, al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla estrechamente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La explicación mitológica —el mito— es el poder central que dirige todo pensamiento escudriñador del hombre buscando como disipar las sombras que cubren las cosas, el mundo y como parte de él, el hombre.

El mundo griego exaltó el poder de la razón como el poder supremo del hombre. Desde el intento presocrático en busca del "último principio de las cosas", desde el "conócete a ti mismo" de Sócrates afirmando que el hombre es un ser racional —dotado ante todo de razón— "a quien haciéndosele una pregunta racional puede dar una respuesta racional", hasta la concepción platónica y el sistema aristotélico, el mundo griego vio en la razón el poder supremo del hombre. La razón filosófica, el *nous*, participe del *nous* divino, la razón metafísica será el poder central que dirige todo intento explicativo del hombre. La razón escudriñará y armará principios metafísicos inmovibles a partir de las cuales se dará explicación a todo. Se busca explicar la esencia del hombre. En el mundo clásico griego es la metafísica la cumbre de las aspiraciones humanas y el sitio donde descansa la grandeza de todas sus concepciones.

El poder de la razón es impresionante. La cultura helénica es expresión del mismo. La razón humana llegó a cumbres demasiado

elevadas, las que durante siglos aparecerán como solitarias e inaccesibles. El pensamiento humano se ha desarrollado en parte atraído por esa altura metafísica, en parte queriendo acercarse a ella en una ascensión lenta y optimista.

La razón abrió todos los caminos al hombre griego. Pero lo que él no pudo conocer jamás, hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría.

Según San Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guiada e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda.

La revelación divina guía e ilumina el pensamiento. La Metafísica parece dejar su sitio a la teología como poder director del pensamiento humano.

A la seguridad que proporciona al hombre el pensamiento teológico —teocéntrico— sigue una crisis motivada por el espíritu científico del renacimiento.

Se busca una explicación del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales.

El postulado primero de este espíritu nuevo y científico consistió en la remoción de las barreras artificiales que hasta entonces habían separado el mundo humano del resto de la naturaleza. Para entenderse el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con un estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva. La cosmología, el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología.

Ni la metafísica clásica ni la religión ni la teología medievales estaban preparadas para esta tarea. Ambos cuerpos de doctrina, aunque muy diferentes en sus métodos y propósitos, se hallan basados en un principio común; ambos conciben el universo como un orden jerárquico en el que el hombre ocupa el lugar supremo. Tanto en la filosofía estoica como en la teología cristiana era descrito como el fin del universo. Ambas doctrinas están convencidas de que existe una providencia general que gobierna el mundo y el destino del hombre. Este concepto constituye una de las suposiciones básicas del pensamiento estoico y cristiano y es puesto súbitamente en cuestión por la nueva cosmología. La pretensión del hombre de constituir el centro del universo ha perdido todo su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente; se halla rodeado por un universo mudo, por un mundo hermético para su sentimiento religioso y para sus más profundas exigencias morales.

Es comprensible, y hasta necesario, que la primera reacción ante esta nueva concepción del mundo no pudiera ser otra que negativa: una reacción de recelo y de temor. Ni siquiera los pensadores más grandes se pudieron librar de este sentimiento. "Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos", dice Pascal. El sistema copernicano se convirtió en uno de los instrumentos más fuertes de ese agnosticismo y escepticismo filosófico que se desarrolló en el siglo XVI. En su crítica de la razón humana Montaigne emplea todos los tradicionales argumentos, bien conocidos por el sistema del escepticismo griego, pero añade una nueva arma que en sus manos resulta de mayor efecto y de una importancia enorme. Nada mejor para humillarnos y para quebrantar el orgullo de la razón humana que una mi-

rada sin prejuicios al universo físico. En un famoso pasaje de su "Apología de Raimundo Sabunde" pide al hombre que

*le haga comprender con fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí mismo dueña y emperatriz del mundo, cuando carece de poder para conocer la parte más íntima, y no digamos para gobernar el conjunto? (1)*

El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en el que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo; pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provinciana manera de pensar y juzgar.

Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano... ¿Y quién, viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?... Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no sólo a sí mismo sino a un reino entero de no mayor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño.

Estas palabras de Montaigne nos dan la clave del desarrollo subsiguiente de la teoría del hombre. La filosofía y la ciencia modernas tienen que aceptar el desafío contenido en estas palabras; tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el

---

(1) Essais, II, Cap. XII

poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero todos se dirigen hacia una misma meta. Se esfuerzan, por decirlo así, por virar el curso aparente de la nueva cosmología en el sentido de una bendición. Giordano Bruno fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites o lo indeterminado. Sin límites ni forma es, por consiguiente, inaccesible a la razón humana, que vive en el reino de las formas y no puede entender más que formas. En este sentido, lo finito y lo infinito, son declarados por Platón en el Filebo como los dos principios fundamentales que se oponen necesariamente. En la doctrina de Bruno lo infinito ya no significa una mera negación o limitación. Por el contrario, significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. En este sentido entiende e interpreta Bruno la doctrina de Copérnico. Según él, esta doctrina representa el primer paso decisivo hacia la autoliberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. Puede atravesar los aires y traspasar todas las fronteras imaginarias de las esferas celestes que han sido establecidas por una metafísica y una cosmología falsas. El universo infinito no pone límites a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.

Todo esto se halla expresado en la obra de Bruno con un lenguaje poético pero no científico. No conocía el nuevo mundo de la ciencia moderna, la teoría matemática de la naturaleza, y por eso no pudo seguir el camino hacia la conclusión lógica. Para superar la crisis intelectual producida por el sistema copernicano fueron necesarios los esfuerzos combinados de todos los metafísicos y científicos del siglo XVII. Todo gran pensador —Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza— contribuye en forma especial a la solución de este problema. Sostiene Galileo que en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino. Ciertamente que la inteligencia divina conoce y concibe un nú-

mero infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como por Dios. Descartes comienza con su duda universal, que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal. Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. Spinoza osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía antropológica que se halla libre de errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Este es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión verdadera del orden cósmico y del orden moral.

En la época de la Ilustración la duda comienza a caer sobre el derecho absoluto de estos ideales.

Se espera en el resurgimiento de una nueva forma de ciencia, de un carácter más concreto, basado más bien en la observación de los hechos que en la suposición de principios generales pues indiscutiblemente el racionalismo y el pensamiento matemático anterior ha sobreestimado demasiado los métodos lógicos y racionales.

Como antes el pensamiento cristiano diera un toque de queda al excesivo poder que la razón humana había desplegado en el mundo griego, ahora el empirismo - positivista detiene el paso agigantado de



la razón que había construido en sus reductos teóricos y lógicos la trama donde encajaban todas las explicaciones.

Conviene además de comparar, organizar y sistematizar los hechos conocidos, cultivar otros métodos para descubrir otros hechos y dar a éstos un valor preponderante objetivo y cierto.

Las ciencias continúan por una parte con la marcha triunfal de nuevas ideas y conceptos matemáticos.

La invocación de la estructura intelectual del pensamiento científico hasta el siglo XIX radica en el lugar que el pensamiento matemático ocupa en la jerarquía científica.

Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico toma la delantera al matemático.

Con la aparición del "Origen de las especies" de Darwin parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme. Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montadas en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante. Se ha logrado explicar la vida orgánica como un mero producto del cambio. El hombre será el logro supremo del mismo: un animal de especie superior que produce filosofía y poemas del mismo modo que el gusano produce su capullo o las abejas constituyen las colmenas.

A partir de esta encrucijada histórica se multiplican las explicaciones del hombre. Aunque cada filósofo cree haber encontrado la idea maestra y principal, las explicaciones difieren enormemente entre sí. Cada pensador nos proporciona un cuadro especial de la naturaleza humana. Todos estos filósofos son decididos empiristas y positivistas pues pretenden mostrarnos hechos y sólo hechos; pero su interpretación de las pruebas empíricas alberga desde un principio una suposición arbitraria que se hace más patente a medida que la teoría se desenvuelve y cobra un aspecto más elaborado y complicado. Nietzsche proclama la voluntad de poderío, Comte la sociología, Freud

el instinto sexual, Marx el instinto económico...etc. Cada teoría acomoda los hechos según un patrón preconcebido.

Debido a este desarrollo, nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aún dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trahit sua quemque voluptas*: en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana.

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al mismo tiempo, una amenaza inminente a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente, Max Scheler fue uno de los primeros en percatarse de este peligro y en dar el grito de alarma.

*En ningún otro período del conocimiento humano —dice Scheler—, el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocu-*

*padas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. (2).*

Esta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía contemporánea. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real de la antropología filosófica.

Nuevos intentos, impuestos por la evolución histórica y sus circunstancias concretas, surgen sin dejar desafiantes. El hombre no puede detenerse en su búsqueda de sí mismo. El existencialismo, Teilhard de Chardin, Mounier, Lacroix, Frankl, Maritain, Buber, Zubiri, Marcuse, etc., etc., emergen con nuevos bríos, nuevos métodos y nuevas orientaciones. Se vislumbra en el horizonte de tanta diversidad un nuevo poder central que dirige el pensamiento antropológico. Es el hombre mismo, como persona humana...

En este breve recorrido por el pensamiento que históricamente ha desarrollado el hombre, hemos encontrado cruces y nudos de múltiples caminos, hemos encontrado un guía de ese pensamiento para cada época, hemos encontrado un poder director de ese pensamiento. El mito, la razón filosófica (metafísica), la revelación (teología y religión), las ciencias (matemáticas y biología), la persona humana.

---

(2) El puesto del hombre en el Cosmos. Ed. Losada, Buenos Aires, V Edición, 1964, Pág. 24.

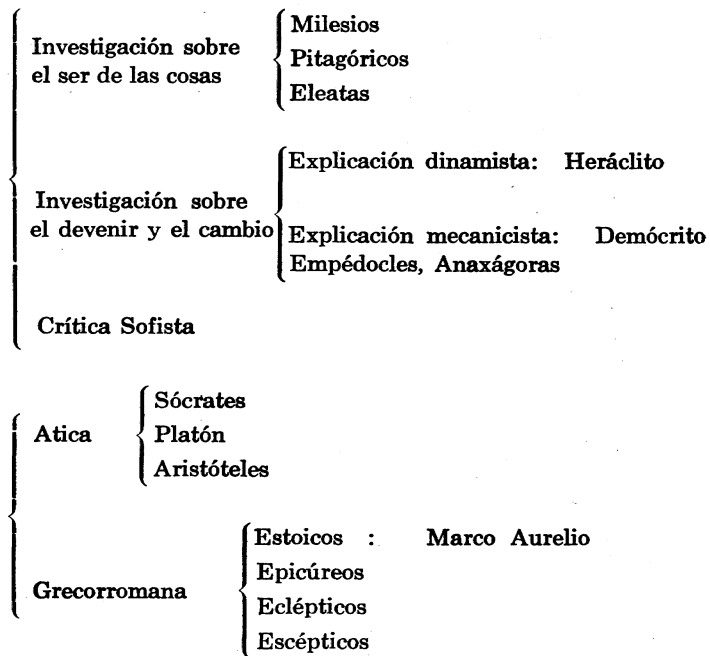
*Filosofía  
Antigua*

A. *El mito*

B. Comienzos del pens. filosófico  
(dirección cosmológica)  
*Filosofía Presocrática*

C. *Filosofía Clásica*  
(dirección antropológica)

D. *Neoplatonismo*



## V. FILOSOFIA PRESOCRATICA

### FILOSOFIA Y MITO

#### 1. EL MITO EN EL UMBRAL DEL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO.

##### Concepto de mito

En el umbral de la Filosofía griega encontramos algo no filosófico, el mito. Es el mito la fe del vulgo que sugiere lo que se ha de pensar al enfrentarse con las grandes cuestiones en torno al mundo y a la vida, a los dioses y a los hombres. Se recibe de la tradición del pueblo irreflexiblemente, crédula y ciegamente. Aún el filósofo, como nota Aristóteles, puede en un cierto sentido ser amigo del mito, pues en el mito y en la filosofía hay una cierta comunidad de temas y problemas. Y por esta razón, Aristóteles, cuando va a dar una nota informativa de la prehistoria de una cuestión filosófica y de los conatos de solución, dedica con frecuencia una cita benévola a los “antiguos”, los que “al principio teologizaron”.

##### Mitología de Homero y Hesíodo

Vienen aquí particularmente en cuestión Homero y Hesíodo con sus doctrinas sobre el origen de los dioses (teogonías) y del mundo (cosmogonías). Según la Mitología de Homero, habría que buscar la causa de todo el devenir en las divinidades marinas Océano y Tetis, así como en el agua por la cual juran los dioses y que llaman los poetas Estigia. En Hesíodo aparecen el Caos, el Eter y el Eros como los comienzos originarios de todas las cosas. Pero también tienen allí su lugar otros problemas: la caducidad de la vida, el origen del mal, el problema de la responsabilidad y de la culpa, el destino y la necesidad, la vida tras la muerte y otros parecidos. Nota peculiar y común de estas mitologías es que actúa en ellas un pensamiento imaginativo que vive intuitivamente con los iluminados ojos del poeta un

caso particular concreto, intuición que se generaliza después y se proyecta sobre el mundo y la vida y acaba por dar un sentido al ser y al acontecer en su totalidad. El hombre es parte de ese mundo y ese acontecer.

## Orfismo

En el siglo VI descendió de las montañas de Tracia una nueva mitología sobre Grecia. El punto central lo ocupa el dios Dionisos; Orfeo, cantor y taumaturgo tracio, es su sacerdote. Nietzsche hará más tarde de Dionisos el símbolo de la vida y de la fe en la vida con sus grandezas y abismos. El dios del vino, Dionisos, fue efectivamente para los griegos también un dios de la vida, es decir, de la naturaleza creadora y fecunda y se le dio culto en las Bacanales con trasportes entusiásticos muy a ras de tierra. Pero la dogmática de los órficos lo era todo menos un canto alegre a la vida. Más bien tenemos en ella una extraña mezcla de ascética y mística, culto a las almas y esperanza de un más allá, lo que ciertamente resultaba muy extraño para el pueblo de Homero. El alma no es ya sangre, sino espíritu; procede de otro mundo; se halla desterrada en esta tierra en pena de una culpa anterior; está encadenada al cuerpo con el que tiene que hacer un largo camino hasta que se vea libre del sentido. Vía para esta purificación del contacto con lo sensible fueron ciertas prescripciones prohibitivas respecto de algunos manjares, como la carne y las habas. Una plaquita de oro que se hacía acompañar al cadáver en la tumba equivalía a un testimonio de que su alma provenía “pura de puros” y de que con ello “había escapado al atormentador” sobre la suerte de las almas tras la muerte en los grandes mitos escatológicos, en los diálogos de Platón Gorgias, Fedón y República. También contenía ya la doctrina órfica su bien perfilada teogonía y cosmogonía. Según ella existían al principio el Caos y la Noche. Hay que entender por Caos literalmente el bostezante vacío del abismo. La Noche produjo un huevo, el huevo del mundo, del que salió un Eros alado. Y “éste, unido con el bostezante abismo, el alado y nocheriego, en el vasto Tártaro, dio origen a nuestra raza, a la que hizo ascender a la luz. No había aún raza de inmortales, antes de que Eros uniera todas las cosas unas con otras; cuando las unió, surgió entonces el Cielo y el Océano y la Tierra y toda la raza de los dioses”. Según una fuente posterior fue el primer principio del cosmos un dragón con las cabezas de un toro y de un león; en su cen-

tro tenía rostro de un dios y en los hombros alas. Fue conocido como el dios del tiempo, que no envejece. El dragón desprendió de sí una triple substancia seminal, el húmedo éter, el abismo ilimitado bostezante y la nebulosa obscuridad, y luego igualmente el huevo del mundo. El hombre vive de esas creencias, se pierde en el acontecer de esas fuerzas y encuentra su explicación y sentido inserto como parte primordial de todos esos sucesos.

Todo esto es fantasía e intuición poética. Se han visto en la mitología órfica palmarios elementos de una tradición "oriental". Concretamente el dualismo alma-cuerpo, mundo de acá y más allá, y en general una concepción de la vida en fuga de lo terreno, se ha considerado como "una gota de sangre extraña" vertida en el espíritu griego. El suelo originario de estas doctrinas parece haber sido realmente la lejana India, donde encontramos estas mismas ideas después del año 800 a. C. en los Upanishad, textos teológicos exegéticos de los Vedas. Aparecen también en la religión de Zoroastro en la altiplanicie del Irán, como se deduce de los más antiguos Gáthas del Zendavesta. En todo caso estas ideas debieron ser patrimonio del espíritu ario.

### Mito y Logos

Más importante aún que la cuestión de su origen es la pervivencia de estos conceptos. Aristóteles ha dicho con razón del mito que no puede ser considerado como ciencia, porque aquellos antiguos "teólogos" tan sólo transmitieron el fondo tradicional sin dar de sus doctrinas ninguna prueba. Frente a ellos coloca a los que "hablan dando razón de lo que dicen", de los que por tanto se puede esperar auténticas "convicciones". Con estas palabras ha querido significar a los filósofos. Queda pues ya establecida por Aristóteles la línea divisoria entre el mito y la filosofía en aquel momento metódico de la duda, de la prueba y de la fundamentación, si bien concede al principio que el amigo del mito se puede llamar en un cierto sentido también filósofo. En oposición al mito, la Filosofía es algo en verdad nuevo. No se vive ya ciega y crédulamente del patrimonio espiritual de la comunidad, sino que el individuo retorna en sí mismo y a solas, en la libertad de su madurez, reelabora examinando y probando por sí mismo lo que se ha de pensar y tener. Es una actitud totalmente diferente de la del mito.

## 2. HERACLITO EN LA FRONTERA DEL PENSAMIENTO COSMOLOGICO Y ANTROPOLOGICO.

La cuna de la Filosofía griega se meció en la Jonia, en la costa de Asia menor. Mileto, Efeso, Clazomene, Colofón y Samos son los puntos geográficos donde encontramos a la mayor parte de los filósofos presocráticos, lo que ha motivado que se denomine, a veces, la filosofía presocrática, también filosofía jónica.

En sus primeras etapas la filosofía griega parece interesarse exclusivamente por el universo físico. El interés central gira aquí en torno a los problemas de la naturaleza, por lo que se acostumbra a designar esta filosofía como filosofía de la naturaleza. La observación de la naturaleza ocupa en efecto el primer plano. Fuera sin embargo más exacto hablar de una metafísica en vez de una pura filosofía de la naturaleza: pues el tema de los primeros principios o elementos rozaba los fundamentos del ser en general; se trata de aclarar la esencia de los seres como tales y no de una simple constatación de los últimos constitutivos materiales de los cuerpos.

Es natural que el cortorno físico con su poder y sus misterios se eche encima de la razón humana como queriendo reclamar el primero la explicación a esa misma razón. La filosofía está en la infancia y como el niño, se interesa, le llama la atención, el mundo, lo exterior... Las primeras preguntas filosóficas de todo niño se dirigen al mundo, a su contorno físico, a su exterior. Eso le sorprende, eso se le abalanza, a sus sentidos.

La cosmología predomina claramente en la filosofía presocrática sobre todas las otras ramas de la investigación filosófica, pero caracteriza la profundidad y la amplitud del espíritu griego el hecho de que casi todo nuevo pensador representa al mismo tiempo un nuevo tipo general de pensamiento. Tras la filosofía física de los milesios, los pitagóricos descubren una filosofía matemática, mientras que los eléatas son los primeros en concebir el ideal de una filosofía lógica.

Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo de la naturaleza y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, viendo en el mero devenir la esencia de las cosas, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza y de las cosas sin ha-



ber estudiado el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la auto-reflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas palabras: "Me he buscado a mí mismo". No como actitud egoística o narcisística sino como el medio indispensable para poder seguir siendo filósofo, metafísico de la naturaleza. Incluso ¿no será el devenir heraclitiano consecuencia de encontrarse a sí mismo en continuo devenir?

## VI. FILOSOFIA CLASICA

### 1. SOCRATES, FILOSOFO DEL HOMBRE.

La tendencia nueva del pensamiento heraclitiano no llega a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es pues el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático.

Sócrates nunca ataca o critica las teorías de sus predecesores, no pretende introducir una nueva doctrina filosófica. Sin embargo, todos los problemas antiguos son vistos por él a una nueva luz, porque son referidos a un nuevo foco intelectual; los de la filosofía natural y de la metafísica se encuentran súbitamente eclipsados por una nueva cuestión que parece absorber, de aquí en adelante, todo el interés teórico del hombre. Ya no encontramos en Sócrates una teoría nueva de la naturaleza o una nueva doctrina lógica, ni una teoría ética coherente y sistemática en el sentido en que fue desarrollada por los sistemas éticos posteriores; no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren todas sus indagaciones es el universo del hombre. Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica. En uno de los diálogos platónicos se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo Fedro. Pasean y a poco llegan a un lugar extramuros de Atenas; Sócrates está admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. “¿Traspasáis alguna vez los umbrales?”, le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: “Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca”. (Platón, Fedro, 230).✕

No obstante, si estudiamos los diálogos socráticos de Platón en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema. Sócrates nos ofrece un análisis detallado y meticuloso de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas cualidades y definir las: bondad, justicia, templanza, valor y así sucesivamente, pero nunca aventura una definición del hombre. ¿Cómo explicarnos esta aparente deficiencia? ¿Es que Sócrates adoptó deliberadamente la vía del rodeo, un método que le permitía no más arañar la superficie de su problema sin penetrar jamás en el meollo? En este punto, sin embargo, más que en otro cualquiera tenemos que recelar de la ironía socrática. Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, al hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia. Este hecho plantea un problema enteramente nuevo e insoluble para nuestros modos habituales de investigación. La observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque sólo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarle cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática. La filosofía, que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana. Antes pudo concebirse la verdad como una especie de cosa acabada aprehensible por un esfuerzo del pensador individual y presentable y comunicable así a los demás. Sócrates ya no suscribe este punto de vista. Es tan imposible, nos dice Platón en la República, implantar la verdad en el alma de un hombre como implantar la facultad de ver en el ciego de nacimiento. La verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social. Aquí tenemos la nueva respuesta,

indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. “Una vida no examinada, —dice Sócrates en la Apología— no vale la pena de vivirla”. ¿Cabe resumir el pensamiento de Sócrates diciendo que define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional? Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una “respuesta” a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser “responsable”, un sujeto moral.

## 2. PLATON: EL HOMBRE ES UN ALMA ENCADENADA A UN CUERPO.

El problema socrático y el método socrático jamás pueden ser olvidados o ignorados.

A través del pensamiento platónico ha dejado su marca en todo el desenvolvimiento ulterior de la civilización.

Para entender las ideas fundamentales de la Antropología platónica, es preciso hacer referencia sucinta a algunas de sus ideas filosóficas fundamentales. Propio del pensamiento filosófico griego será asentar principios filosóficos generales, racionalmente bien fundamentados, de los cuales se deducirán —es pensamiento deductivo— las explicaciones requeridas.

Como nota Aristóteles (Metafísica 1, 6, 987 b.) Platón sufrió el influjo de Heráclito a través de Cratilo, de ahí su persuasión de que todos los objetos sensibles están en permanente fluir de modo que sobre ellos no es posible ciencia alguna. También sufrió el influjo de los pitagóricos con su descubrimiento del mundo ideal de los números. Pero de modo principal se benefició del magisterio de Sócrates por lo que toca a sus intereses intelectuales y al estilo de su pensamiento, por un lado, y, por otro, por lo que toca al descubrimiento socrático del concepto universal y de la definición esencial.

Por esta serie de influjos dispares, se comprende de alguna manera su pensamiento de que la verdadera realidad, la que realmente

responde a las ideas universales, eternas e incorruptibles, que todo hombre tiene en su mente, no puede darse en este mundo sensible, sujeto a toda variación, sino en un mundo especial, el mundo de las Ideas, que como tales son la auténtica y perfecta realidad. La realidad sensible, la realidad que vemos en este mundo no es sino una participación de las Ideas.

Platón se percató de que esto no es algo fácil de ser admitido. Pero esta dificultad para admitir la verdad, para aceptar la verdadera realidad de las cosas, la ha explicado él en el mito de la caverna.

Los hombres encerrados en una oscura caverna, que no pueden ver sino los objetos que tengan delante, no lograrán ver de sí mismos ni de lo que les rodea más que las sombras que van a producirse frente a ellos al fondo de la caverna. Si pudieran conversar entre sí darían a las sombras que ven los nombres de esas mismas cosas. Atribuirían además el eco de las palabras de los que pasan por fuera de la caverna a las sombras que pasan por delante de sus ojos. Todo esto les llevaría a la persuasión de que no existe nada real fuera de las sombras y de los ecos.

Pero si a uno de esos encadenados se le suelta de su prisión y se le hace caminar hacia la salida de la caverna, hacia la luz, ésta le haría daño, le abrasaría los ojos y no le permitiría, al principio, ver nada. No podría aún creer a quien le dijese que estaba ahora ante objetos verdaderamente reales, que todavía no ve por el deslumbramiento. Cuando poco a poco se fuera acostumbrando, primero a la luz del fuego, luego a la luz del sol, se iría dando cuenta de que la verdadera realidad es la que se ve a la luz del día y no las imágenes que estaba acostumbrado a ver en la oscuridad de la caverna.

Pues bien, prosigue Platón, esta es “la imagen de la condición humana”. El antro subterráneo es este mundo visible; el fuego que lo ilumina la luz del sol; el cautivo que sube a la región superior y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. Por eso un hombre sensato se hará la reflexión de que la vista puede ser turbada de dos maneras y por dos causas opuestas: por el paso de la luz a la oscuridad, o por el de la oscuridad a la luz. Y aplicando a los ojos del alma lo que acontece a los del cuerpo, cuando la vea turbada y embarazada para distinguir ciertos objetos, en lugar de reirse

sin razón de semejante perplejidad, examinará si proviene de que descienda de un estado más luminoso, o si es porque, pasando de la ignorancia a la luz, quede ofuscada por su fulgor excesivo. (República VII).

El mito de la caverna no sólo nos sitúa el pensamiento metafísico de Platón con su dualidad entre sentidos e inteligencias, entre apariencia y realidad, sino que nos descubre el problema atormentado del hombre que tiene que ascender desde la obscuridad a la luz por una escarpada senda, que no es dado a todos dominar.

Desde esta perspectiva no es difícil comprender que para Platón el hombre es últimamente un alma encadenada a un cuerpo. Platón no puede negar que el hombre tiene un cuerpo. Pero, acostumbrado a superar la apariencia de los sentidos, no duda en disminuir la importancia que el cuerpo tiene para la definición de lo que es el hombre. Si el hombre tiene un cuerpo, habrá que decir, según Platón, que lo tiene, pero que no es él mismo un cuerpo. Más aún, habrá que decir que el lazo que une al alma y al cuerpo es una unión débil y accidental, una unión por otro lado, mala y desdichada.

El cuerpo, por tanto, es considerado como Platón no sólo como la parte más baja del hombre, la que no toca propiamente a su esencia, sino como el origen de todos los males que apenan al hombre. El cuerpo es un mal, pues impide lo que como alma anhelamos, nos produce constantes molestias por la necesidad de buscar sustento, por sus constantes dolencias; impide la reflexión del alma con pasiones, deseos, temores, imaginaciones, banalidades; es el origen de causas y reyertas, pues éstas nacen por el ansia de poseer bienes materiales y corporales. El cuerpo es, en definitiva, según la expresión pitagórica, recogida por Platón "el sepulcro del alma". Todo el esfuerzo del hombre debe ir, por tanto, a dominar el cuerpo y a liberarse espiritualmente de él.

Ciertamente hay pasajes platónicos de los que puede deducirse implícitamente una distinta estimación del cuerpo. Son aquellos en que reclama en la educación de la juventud el ejercicio corporal, y en la procreación prácticas eugenésicas. Pero Platón nos diría que esta educación del cuerpo va encaminada no a favorecer positivamente al alma, sino a impedirla lo menos posible. En definitiva, poco o nada positivo para el alma y para el hombre atribuye Platón al cuerpo.

Por esta razón, toda la Antropología de Platón se reduce a ser fundamentalmente una Psicología, un tratado del alma.

Pero esta excesiva escisión de alma y cuerpo, junto con la desvalorización de lo corporal, no sólo va a tener graves consecuencias para la estimación de lo que va a ser el comportamiento humano, sino que va a llenar de dualidades y obscuridades su propia explicación filosófica del hombre.

Ya en su explicación del origen del alma y de la causa de la unión del alma con el cuerpo, aparecen las primeras dificultades. El alma propiamente está hecha por el Demiurgo. Hecha por el Demiurgo, pero ¿de qué?. Platón no conoce el concepto de creación. ¿Admitirá, entonces, un espíritu previo, como admitían los griegos una materia eterna preyacente? Porque lo que es claro en Platón, es que el alma humana no está hecha de la materia. Como quiera que sea el alma hecha por el Demiurgo es entregada a los “instrumentos del tiempo” para que realicen su unión con este mundo. Esto plantea de lleno el problema de la naturaleza del alma.

En el pensamiento platónico lo que no se mueve por sí es lo que no tiene alma, mientras que lo que se mueve por sí, lo que es vital, es precisamente el alma. El cuerpo humano necesita de un alma, porque de por sí no tiene movimiento. Pero, en definitiva, la explicación platónica no procederá de abajo a arriba, sino de arriba a abajo, de lo más perfecto a lo imperfecto.

Por ello, en el hombre, atenderá a lo que en él es más perfecto: su alma racional. El alma racional, capaz de contemplar las Ideas, tiene que ser de la misma naturaleza que éstas: algo invisible, inmaterial, supraterráneo, inmortal. Pero Platón se encuentra que el alma, además de esta función de contemplar las Ideas, tiene también otras funciones, como es la de animar al cuerpo. Aquí es donde Platón recurre a los dioses inferiores, a los instrumentos del tiempo, que hacen que el alma se haga temporal, posible, etc. A ellos se debe que el alma sea mortal. ¿Cómo podrá ser al mismo tiempo el alma mortal e inmortal? ¿Se tratará de dos almas? Platón responderá que no. El alma es inmortal, inmutable, etc.; lo que es mortal, lo que es caduco, es su unión con el cuerpo. Mientras está unido a él, sus mejores propiedades quedan sojuzgadas, mientras que se le adhieren otras propie-

dades que no son puramente de lo que ella es y será siempre, sino de lo que le adviene por su unión al cuerpo.

Esta es la explicación que ha de darse a la triple alma platónica. Tenemos, ante todo, el alma racional, que se muestra en el puro pensar y contemplar suprasensible. Tenemos, después, el alma irascible,<sup>6</sup> cuyo mundo propio es el de la ira, la ambición, el valor y la esperanza. Tenemos, finalmente, el alma concupiscible, de la que es propio el instinto de conservación, el apetito sexual, el placer, el apetito de descanso. Queda así el alma única como distendida en el cuerpo y sus acciones son unas u otras, según la parte de cuerpo que informe: la cabeza, el pecho o el vientre.

Hay expresiones y comparaciones de Platón, que parecen insinuar no una sino tres almas. Por ejemplo, la imagen del auriga: el alma racional sería el auriga, los dos corceles serían la irascible y la concupiscible, mientras que el carro representaría el cuerpo. Pero la comparación no debe extremarse en todos sus detalles. No quiere significar sino el papel rector que corresponde a la parte intelectual respecto del papel más impulsor que toca a las otras dos partes del alma. Tampoco quiere significar que el alma conste de partes realmente distintas, sino que se trata tan sólo de una distinción debida a la relación que el alma guarda con el cuerpo.

Por tanto, el alma además de su peculiar función psicológica, expresada predominantemente en su función racional y contemplativa, tiene una función cosmológica: la de diferenciar el cuerpo humano de los demás cuerpos, y la de ponerle en movimiento, y, a través del cuerpo, la de poner en movimiento a otros cuerpos de este mundo. El alma, por tanto, no es ni siquiera para Platón un espíritu, sino que realmente es alma, algo que anima al cuerpo y es principio de la vida que tiene el cuerpo.

El hombre es así algo intermedio entre el mundo de las Ideas y el mundo de los sentidos. Por su alma intelectual participa del mundo de las Ideas por su alma irascible y concupiscible forma parte de la vida del mundo de acá abajo. El que esto pueda realizarse dentro de un ser como el hombre que es, en definitiva uno, muestra indirectamente que no es tanta la separación, que no es tan grande el abismo entre los dos mundos. De todos modos este abismo queda salvado por la rea-



lidad humana, que en su estructura y en su comportamiento vital tiene algo de los dos mundos.

Lo cual nos permite vislumbrar que en el fondo Platón atribuye una verdadera historia al alma. Una historia que no puede atribuirse únicamente a su cuerpo, porque la comienza y la sigue con independencia de su ser material. El alma, hecha por el Demiurgo, es entregada a los instrumentos del tiempo, con lo que al incorporarse a la materia cobra el carácter de irascible y concupiscible. Si desmontamos el aparato metafórico con que Platón nos describe este proceso temporal, tal vez pueda decirse lo siguiente: El alma, antes de su encarnación, ya existe, aunque no ejercita sino su ser racional en la contemplación de las Ideas. En este estado comete ya un pecado, lo cual prueba que no todos los males le vienen al hombre del cuerpo. A raíz de ese pecado se encarna en un cuerpo, al cual se une y con el cual aparecen el ser y las funciones irascibles y concupiscibles. De este modo vive sobre la tierra, decidiendo libremente en la lucha de la vida lo que quiere ser. Conforme a este ser definitivo, que el hombre ha ido labrando a lo largo de su vida, finalmente será juzgado y recibirá eternamente la recompensa que se merece. Se ha discutido si en este destino eterno le acompañan al alma racional, el alma sensible en su doble aspecto de concupiscible e irascible. Desde luego, el cuerpo no le acompaña, porque precisamente es el cuerpo el que nos constituye como seres de este mundo y del tiempo. Consecuentemente, tampoco subsistirá el espíritu como alma, porque ya no tiene a quien animar. Con todo, no puede negarse que el alma espiritual es de algún modo desde sí misma concupiscible e irascible. Esto lo negaría Platón, pero está implícito de algún modo en sus afirmaciones.

Que el alma sea inmortal es algo evidente para la filosofía de Platón. Si el alma no preexistiese al cuerpo, y no fuese por tanto independiente de él, todas las evidencias filosóficas de Platón se derrumbarían. Las ideas no pueden adquirirse en este mundo, el hombre las tiene; luego las ha tenido que adquirir en otro; luego ha preexistido a su existencia corporal. Por otro lado, lo simple no puede corromperse. Finalmente, todo movimiento procede de un auto-movimiento, de un movimiento que se mueve desde dentro del ser móvil pero el cuerpo no es capaz de automovimiento que el hombre tiene; luego debe haber en el hombre algo que no sea puramente cuerpo, y que, por tanto, no esté sometido a lo que es propio del cuerpo, la corrupción.

¿Cómo se debe comportar el alma inmortal mientras está unida al cuerpo? ¿Qué ideal ético propone Platón para este mundo? La respuesta no será difícil: viviendo conforme a lo que es el hombre en realidad, viviendo conforme a lo que es su alma racional. Platón no niega que el hombre, además de su alma racional tenga un alma sensible con sus propias apetencias. Pero considera que no dominadas por el alma intelectual despeñarán al hombre en el abismo de la infelicidad. El hombre busca la felicidad, pero no la encontrará si no es el cultivo del bien absoluto, de la verdad absoluta, de la belleza absoluta; no la encontrará sino en la contemplación y posesión de las Ideas, conforme a la jerarquía que les es propia. No se trata aquí de una interpretación intelectualista de la vida humana. Pocos han escrito como Platón del amor en su doble vertiente del eros y del agape. Lo que ocurre es que para Platón las Ideas son lo más real de la realidad; por tanto, a lo que él anima es a la posesión más profunda y más plena de la mayor realidad. ¿Cómo va a conseguir el hombre la felicidad, ignorando lo más alto y lo más exigente de sí mismo? Y, recíprocamente, el que llegue a ver la realidad tal como es, ¿cómo va a dejar de entusiasmarse por lo más verdadero y lo más plenamente real? Por ello, para Platón, el pecado es en el fondo una triste ignorancia y una disminución de lo que es el hombre.

Si queremos fijarnos, más concretamente, en la escala de valores, propuesta por él, nos encontramos con la siguiente enumeración. En la cumbre está el filósofo, el que dedica su vida a la contemplación y posesión de la verdadera realidad de las cosas. Le sigue el rey sabio, fiel a las leyes justas, porque así proveerá al perfeccionamiento de los demás hombres. A continuación vienen el hombre de estado, el padre de familia y el comerciante. Después el gimnasta y el médico, que cuidan del cuerpo para que no sea impedimento del alma. Siguen el profeta y el sacerdote. Tras ellos el poeta. Más tarde aún, el artesano manual y el labrador. Y en los dos últimos lugares, los sofistas o aduladores del pueblo, y el tirano.

Asimismo ilumina el ideal ético de Platón la división que él propone de las clases sociales. Para él el hombre es un ser necesariamente social, de suerte que sin la convivencia cívica el hombre no puede llegar a su plenitud. Pero la convivencia social supone un ordenado desdoblamiento de las clases sociales, cuya jerarquía se toma de aquel que es su dedicación. Esta dedicación está determinada en

definitiva por el predominio libremente elegido de una de las tres almas. Por lo cual, en el fondo, no puede decirse que Platón sea estrictamente un clasista. Consideradas las cosas empíricamente, es cierto que ordinariamente cada hombre se sitúa en la clase social que le corresponde por nacimiento. Pero realmente, cada uno se sitúa donde ha elegido, donde le corresponde por el dominio de un alma sobre las otras, dominio que a la larga está a merced de lo que el hombre decida ser.

Estas tres clases sociales son la de la clase productora que proporciona alimentos mediante la agricultura, y la que se dedica a la artesanía, al negocio y al comercio. En esta clase predomina el alma concupiscible. A esta clase y a su función no les impide nada el que tengan propiedad privada y familia propiamente tal. La segunda clase es la guerrera, cuya función es salvaguardar la paz interior y proteger de los enemigos exteriores; en ella predomina el alma irascible. Esta clase ya le preocupa educativamente a Platón: para ella propone prácticas eugenésicas para que sólo se propaguen los más fuertes; asimismo propone una gran preparación física intensa. Es aquí donde Platón propone la utilidad de la comunidad de bienes y de mujeres para que el hombre no esté preocupado por las necesidades del alma concupiscibles. Finalmente, está la tercera clase, la de los reyes filósofos y la de los gobernantes, que estará constituida de los guerreros mejor dotados, sometidos a una educación intensiva de ciencias y filosofía; los mejores de ellos serán elegidos primero para funciones de gobierno, y tras esta experiencia para constituir una especie de senado, que sirva de consejo a los que gobiernan. En ellos predomina el alma racional y, por tanto, dirigirán a la República conforme a la verdad y a la justicia.

Platón no ha ignorado finalmente el sentido religioso del hombre. La idea racional de Dios está presente en su sistema. Más aún, considera que sólo frente a la idea de lo divino puede el hombre alcanzar toda su dimensión y su plenitud humana. Habla incluso de una asimilación a Dios que el hombre debe pretender siguiendo el movimiento general del alma racional que tiende a revestirse de las características de las ideas más elevadas. Habla asimismo de un contacto con lo divino por medio de la oración.

### 3. ARISTÓTELES: EL HOMBRE ES UNIDAD SUBSTANCIAL DE ALMA Y CUERPO.

El pensamiento de Aristóteles está profundamente influido por el de Platón. No sólo fue su discípulo, sino que por un tiempo profesó las mismas ideas que su maestro. Más tarde, cuando va desarrollando su pensamiento propio, Aristóteles se mueve en el mismo nivel metafísico que Platón, en los mismos problemas, aunque llegando gradualmente a soluciones distintas. Pero nunca pudo borrar del todo su impronta platónica. Pensó, sobre todo al principio de su evolución que su propio pensamiento era el desarrollo mejor de lo mejor del platonismo.

Esto no obsta para que deba reconocerse una profunda diferencia entre los dos geniales pensadores. Esta diferencia consiste en definitiva en trasladar el mundo de las Ideas platónicas dentro de la realidad concreta de las cosas de este mundo. Existe, ciertamente, lo suprasensible, lo inmutable, etc., pero esto no se da en un mundo aparte. Las ideas no son los prototipos, conforme a los cuales el Demiurgo ha construido las cosas de este mundo; en vez de ellas, hay que colocar las Formas de las que cada cosa recibe su realidad y su determinación. Ellas serán el objeto del conocimiento filosófico, para el cual no se requerirá una vida anterior del alma, sino un ejercicio abstractivo de la inteligencia en este mundo.

En este contexto, las ideas capitales de la Metafísica aristotélica, que importan más para nuestro tema antropológico, son las ideas de <sup>sustancia</sup> materia y <sup>esencia</sup> forma, junto con las de acto y potencia. Diremos de ellas sólo lo preciso para entender sus ideas acerca del hombre.

*o<sup>10</sup> sust y es<sup>10</sup> nes* \* En el capítulo segundo del libro duodécimo de la Metafísica, Aristóteles nos ha presentado sucintamente estos dos pares de conceptos. Dice, en efecto, que la esencia o sustancia es susceptible de cambio. El cambio presupone un sujeto permanente que antes del cambio era de una manera y luego es de otra. Un sujeto, por ejemplo, que antes era blanco se vuelve negro, es decir, el mismo sujeto cambia de cualidad. Ese sujeto es la materia. Y esas dos determinaciones que recibe, la de ser blanco o la de ser negro son la forma. En este caso, la materia es substancial y la forma es accidental. Pero esta materia, además de ser blanca o negra, tiene otras determinaciones; sobre todo, la determinación esencial de ser una madera o un hombre, etc. Es,

pues, una materia segunda, porque ya tiene una determinación esencial. Si le restamos esta determinación esencial, de tal manera que no quede sino algo puramente determinable y totalmente indeterminado, tenemos la materia primera.

Para Aristóteles, por tanto, todo ser que se mueve, que cambia intrínsecamente está compuesto de materia y forma. Todo ser tiene actualmente una forma, y es lo que es la forma, es decir, todo ser es un compuesto en que la forma determina al sujeto, a la materia indeterminada, a ser tal ser determinado. Desaparece tal ser cuando desaparece la forma; aparece tal ser cuando aparece la forma. Pero la forma siempre habrá de estar apoyada en un sujeto, en una materia.

✂ ✓ Este planteamiento se refleja asimismo en su concepción del acto y la potencia. En el mismo capítulo antes citado, Aristóteles nos dice que todo procede o se hace a partir del ser, pero del ser en potencia, que es el no-ser en acto. Del no-ser absoluto no hay paso en la mentalidad de Aristóteles al ser, pero es que en el cambio no se da un paso del no-ser en absoluto al ser, sino del ser en potencia al ser en acto. En todo cambio, por tanto no solo se requiere, una materia permanente y una forma que adviene o desaparece; se requiere, además, que esa forma esté real pero potencialmente en dicha materia. Más aún, la forma sustancial de la materia es el acto propio por el cual el compuesto es tal cosa determinada.

Hay, pues, varias utilizaciones de estos conceptos de acto y potencia. Por un lado, tenemos que el ser real puede serlo en acto o en potencia, actualmente o potencialmente. Un arquitecto, por ejemplo, no es arquitecto sólo cuando actualmente construye casas, sino incluso cuando no las construye si es que domina la técnica de la arquitectura. Por otro lado, algo real puede ser acto o potencia; en este segundo sentido, al menos para nuestro propósito, equivale a decir que el ser puede ser o acto o potencia. Es acto o forma, aquella parte del compuesto que produce todas las determinaciones que el compuesto tiene; es potencia o materia, aquella parte del compuesto que es sólo sujeto determinable por la forma. La forma es así principio y finalidad de todo lo que el compuesto es.

Con tal bagaje metafísico se enfrenta Aristóteles con el problema del hombre. Ahora podemos entender por qué su tratado sobre

el hombre se titula "Acerca del alma". El alma, en efecto, es la forma substancial de este compuesto que llamamos hombre. Pero precisamente, porque es forma, no se puede hablar del hombre sin hablar del alma, y no puede hablarse del alma sin estar haciendo referencia permanente al cuerpo.

La diferencia con Platón es clara. Para Platón hablar del hombre es hablar del alma, porque el hombre es fundamentalmente un espíritu que tiene un cuerpo. Para Aristóteles hablar del hombre es hablar del alma, porque el alma es la forma del cuerpo, y en los seres compuestos el todo, precisamente por su unidad actual, de donde mejor se ve es desde la forma. Decir, por otra parte, que el alma es forma del cuerpo es hablar de la máxima unión posible. Tan unidos están siempre materia y forma, que, aun siendo dos, son más uno que dos, porque uno lo son completamente, mientras que dos lo son incompletamente.

El alma, por tanto, es para Aristóteles la forma actual de un cuerpo organizado. Aristóteles no ha llegado de un golpe a esta concepción. En sus primeros pasos filosóficos siguiendo a Platón fue dualista: alma y cuerpo son dos cosas que tienen poco que ver entre sí. Más tarde, concibe una unidad de operación entre alma y cuerpo, pero con mutua independencia. Sólo al llegar a su tratado "Acerca del alma" cobra toda su fuerza la concepción hilemórfica y unitaria del hombre, el alma es forma del cuerpo.

A tal conclusión ha llegado Aristóteles por razones metafísicas, pero asimismo por reflexión sobre la realidad. Por razones metafísicas ha concluido que todo ser en devenir ha de estar compuesto de acto y potencia. Por este camino ha llegado a la idea de materia y forma. Pero si toda alma es forma, no toda forma es alma. El hombre es ciertamente un ser en devenir, un ser sujeto a profundos cambios. Pero de esta constatación sólo se llega a la idea de forma. ¿Cómo ha llegado Aristóteles a la idea de alma?

Lo que ha ocurrido es que Aristóteles se ha enfrentado con el fenómeno del ser vivo. La vida es automovimiento; más concretamente "con el término vida significamos la capacidad de autosustentación, de crecimiento y de corrupción". (De anima II 1, 412 a). Pues bien, el alma es la forma de un cuerpo natural, el cual posee po-

tencialmente la vida; es la actualidad de ese cuerpo, la primera actualidad de un cuerpo natural, que posee potencialmente la vida: y tal cuerpo es, cualquiera que posea órganos. “Si, pues, hay que dar con una definición que sea aplicable a toda alma, será ésta: la primera actualidad de un cuerpo natural que posea órganos”. (ib. 412 b). Actualidad significa aquí forma actual, es decir, una forma substancial que da actualmente la vida a un cuerpo con órganos que sólo potencialmente tenía vida. El que posee la capacidad de vivir, prosigue Aristóteles, no es el cuerpo que ha perdido el alma, sino el que posee su alma. Por lo cual ya no resulta evidente, sino todo lo contrario, que el alma considerada como actualidad, tiene con el cuerpo la misma relación que el piloto respecto de la nave. (ib., 413 a).

El alma aparece, pues, en función de la vida. “Lo que tiene alma se distingue de lo que no lo tiene por el hecho de vivir”. (ib. II, 2, 413 a). Pero hay tres clases de vida. Ante todo, las plantas viven porque tienen capacidad de crecimiento y corrupción, se nutren y continúan viviendo tanto como dura su aptitud para absorber alimento, esta capacidad de absorber alimento puede existir sin otras capacidades más elevadas, pero en los seres mortales no pueden existir otras capacidades sin existir ésta. Este es, pues, el principio por el que todas las cosas vivas tienen vida.

Tras las plantas aparecen otros seres vivos, los animales. Lo característico de ellos es la sensación. Y el primer factor esencial de la sensación es el tacto, pues sin tacto no se dan los demás sentidos y el tacto se puede dar sin los demás sentidos. Si se tiene sensación se tiene también imaginación y apetito, porque donde hay sensación, hay también pena y placer, y donde existen éstos debe haber también deseo o concupiscencia. (ib. 413 b). Tanto en este caso, como en el de las plantas, el alma es aquello por lo que se vive y por lo que se siente en un sentido primario y radical, en cuanto que es la forma y la actualidad primaria.

Hasta aquí es, pues, claro que el alma juega fundamentalmente un papel cosmológico. Se llega a ella para explicar ese especial modo de ser que es la vida vegetativa de las plantas y la vida sensitiva de los animales. Y al llegar al hombre, ¿ocurrirá lo mismo? Evidentemente el hombre tiene una vida vegetativa y una vida sensitiva, pero tiene también una vida intelectual.

Aristóteles aprecia una clara diferencia entre el sentir y el conocer. Según él, la facultad de la sensación no tiene una existencia actual, sino tan sólo potencial. Sólo si esta potencia es movida por su objeto se actualiza la sensación, pues “todo es movido y actualizado por algo que produce un efecto y existe actualmente”. (Ib. II., 12, 424 a). No ocurre exactamente lo mismo con el conocimiento intelectual. “Esto se debe a que la sensación actual tiene lugar respecto de seres particulares, mientras que el conocimiento tiene como objeto los universales; y esos en algún sentido existen en el alma misma. De manera que está en el poder del hombre hacer uso de su mente cuando él quiera, pero no está en su mano experimentar la sensación, porque para ello es esencial la presencia del objeto sensible”. (Ib. 417 b).

Con todo, hay que notar que ya en el sentido lo que se recibe es la forma de los objetos sensibles sin recibir la materia, igual que la cera recibe la impresión del sello de un anillo sin el hierro o el oro de que está hecho el anillo: “el sentido es afectado por lo que tiene color, sabor, sonido, pero no por ello en cuanto posee una determinada entidad, sino en cuanto posee una determinada cualidad”. (Ib. II, 12, 424 a). De ahí que el sujeto que siente debe ser extenso, aunque la sensibilidad y la sensación no pueden ser algo extenso, pues son la potencialidad y en su caso la actualidad de ese sujeto. Los vegetales no sienten, porque son afectados a la vez por la materia y la forma, pues no tienen ningún principio capaz de recibir la forma de los objetos sensibles. Por tanto, la actualidad del objeto sensible y de la sensación es una e idéntica, aunque no sea la misma su esencia, supuesto que las dos están actualizadas; la identidad está en la actualidad de la forma, está en que la misma forma es actual en el sentido y en el objeto sensible, aunque el sentido y el objeto sensible no tengan la misma materia. (Ib., III, 2, 425 b).

A pesar de estas excelencias, la percepción sensitiva no puede confundirse con el conocimiento. Aristóteles da en este punto un argumento singular: el pensamiento especulativo lleva consigo el tener razón o el estar equivocado, mientras que la percepción de los objetos propios por los sentidos correspondientes es siempre verdadera.

El alma humana, por tanto, habrá de caracterizarse por la función que le es más propia, la de conocer y pensar. El alma intelectual debe ser también potencialmente idéntica a su objeto, aunque no idéntica.



tica a él absolutamente, lo que lo sensitivo es a lo sensible, así es la mente respecto de lo pensable. “Es, pues, necesario que la mente, puesto que piensa todas las cosas, esté incontaminada, como dice Anaxágoras, a fin de que pueda estar bajo control, es decir, que pueda conocer, porque la intromisión de cualquier cosa extraña le es impedimento y obstrucción . . . Así, pues, no es lógico creer que está mezclada con el cuerpo, pues en este caso sería de alguna manera cualitativa, por ejemplo, calor o frío, o incluso tendría algún órgano, como lo tiene la facultad sensitiva, siendo así que de hecho no tiene ninguno. Se ha dicho con razón que el alma es el lugar de las formas, sólo que esto no se aplica al alma tomada como un todo, sino tomada tan solo en su capacidad de pensar, y las formas la ocupan no actualmente, sino tan solo potencialmente. (Ib. III 4, 429 a). También los sentidos reciben formas, según se dijo anteriormente, pero son formas accidentales y sensibles. En cambio, el alma, en cuanto es racional, es capaz de recibir las formas esenciales de las cosas, incluso las ajenas a toda sensibilidad. No que las tenga siempre actualmente, pero sí siempre potencialmente y, cuando las actualiza, actualmente: en ese momento actualiza presentemente lo que por ser forma es el acto de la cosa percibida.

Esta diferencia entre la facultad perceptiva y la pensante la prueba en esta misma dirección Aristóteles con una observación experimental ante un estímulo procedente de un objeto sensible demasiado violento, el sentido no puede percibir inmediatamente estímulos inferiores; así, no es posible oler después de olores muy fuertes. En cambio, cuando la mente piensa lo altamente inteligible, no es por ello menos capaz de pensar en cosas de poca monta, sino que es aún más capaz de ello, porque la facultad del sentido no es independientemente algo fuera del cuerpo, mientras que la mente es separable de él . . . Además, “la mente es capaz de pensar por sí misma”. (Ib. III, 4, 429 a.). Y no solamente es capaz de pensar por sí misma sino también sobre sí misma, algo que no ocurre con ningún otro sentido.

Hay, pues, incluso en la mente cierta actividad y cierta pasividad. Lo cual le fuerza a Aristóteles a admitir que incluso en el alma debe haber cierta composición de materia y forma, bien que esa materia no tiene por qué ser corporal. El pasaje es uno de los más difíciles de la Psicología aristotélica y ha dado paso a las más diversas interpretaciones. Ocupa el breve capítulo quinto del libro tercero. En él

parte Aristóteles de que en la totalidad de la naturaleza existe una composición de materia y forma, algo que es potencialmente todos los individuos y algo que determina formalmente a este individuo determinado. “Estos distintos elementos deben hallarse también presentes al alma”. (Ib. III, 5, 430 a). Yo no creo que Aristóteles quiera decir aquí que el alma esté compuesta de materia (prima) y de forma, sino sólo de potencialidad y actualidad. El alma es, en efecto, potencialmente algo capaz de conocerlo todo, y en ese sentido es materia o potencia, porque puede conocer —y en algún modo también ser— todos los individuos. Pero, ¿cómo y por qué el alma actualiza esa su potencialidad, y llega al conocimiento actual de este individuo determinado?

Responde Aristóteles: “Existe, pues, un intelecto tal que se hace todas las cosas, y otro tal, que se le debe el que el primero se haga todas las cosas, el cual es una especie de hábito, como la luz lo es; porque la luz hace en cierta manera que los colores en potencia sean colores en acto. Siempre es superior lo que opera a lo que padece; el principio que la materia. La ciencia en acto es idéntica a su objeto. En un individuo determinado, la ciencia en potencia es anterior a la actual, pero considerada en absoluto la ciencia en potencia no la precede. Pero el intelecto (al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas) no es tal que ahora entienda y luego no. Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno. Pero no nos acordamos, porque es imposible; en cambio, el intelecto pasivo está sujeto a la corrupción y sin él nada puede entender”. (De An. III. 5, 430 a).

El alma, además de sus facultades locomotivas, vegetativas y sensitivas, tiene la facultad intelectual. Esta facultad es, por lo pronto, potencial, pues el entendimiento puede hacerse todas las cosas, puede actualizar intelectivamente todas las cosas. Ahora bien, en ese sentido es algo potencial. Y lo potencial necesita de algo actual para actualizarse. En los sentidos este algo actual son los objetos sensibles mismos, pero en la inteligencia que no tiene sus objetos presentes, hay que buscar la razón de la actualización en otra parte. Hay, por tanto, que admitir una especie de inteligencia actual y activa, que Aristóteles la compara a la luz. Esta inteligencia es superior a la inteligencia pasiva, porque es siempre superior lo que opera a lo que padece, el acto a la potencia. Esta inteligencia no entiende intermitentemente sino que siempre está en acto. Lo que ocurre es que no siempre la in-

teligencia pasiva está en disposición próxima para ser actualizada. La inteligencia activa se basta a sí misma para pensar, al menos cuando está separada de la materia, y es ella inmortal y eterna; en cambio, la inteligencia pasiva sólo puede pensar por la inteligencia activa y está sujeta a corrupción.

Se ha discutido mucho si esta inteligencia activa es la misma para todos los hombres, o es algo propio y distinto en cada uno de ellos. Si tomamos el conjunto de los textos aristotélicos, y a pesar de las dificultades que se presentan debidas a que no conocemos bien las fechas de sus escritos, y debidas también al platonismo que nunca pudo abandonar Aristóteles por completo, tal vez se pueda resumir su pensamiento antropológico en las siguientes proporciones.

- ✓ 1) El alma es forma del cuerpo y a ella se debe últimamente el ser principio del movimiento, vegetación, sensación;
- 2) El alma es también principio de la vida racional, irreductible a las demás vidas, incluso la sensitiva;
- 3) Con todo, en el hombre sólo hay un alma, una sola forma substancial, la cual cuenta con varias potencialidades y facultades, "partes", según las llama a veces el mismo Aristóteles.
- 4) A pesar de esas potencialidades y de su unidad substancial con el cuerpo, el alma no sólo no es cuerpo, sino que tiene su propio ser "separado" del cuerpo y sin la actualización de sus potencialidades inferiores;
- 5) El alma humana, al ser la única forma substancial del cuerpo, le da a éste todas las concretas determinaciones que posee;
- 6) De aquí resulta que el hombre es una unidad sustancial de alma y cuerpo, y esta unidad prueba psicológica y metafísicamente la unicidad de forma substancial;
- 7) El cuerpo no sólo juega el papel esencial de constituir lo que es el hombre, sino que es imprescindible para la actualización de muchas potencialidades del alma;

- 8) Cada alma no puede residir en cualquier cuerpo indeterminado, sino que necesita de un cuerpo con características bien determinadas.
- 9) El hombre, por tanto, queda definido físicamente como una unidad substancial de cuerpo y alma, en donde el alma es la forma substancial; y lógicamente como un animal racional, en donde la animalidad queda diferenciada y determinada por lo que se considera específico en el hombre: su alma racional. (Ib. 5, 3, 407 b); (II, 2, 414 b).

Aristóteles es consecuente con esta concepción del hombre, y por ello dedica largos análisis a la participación del cuerpo en la vida humana. Esos análisis muestran que el cuerpo contribuye con mucho a lo que es el hombre y a lo que es su vida. Habla de los diversos sentidos, de la imaginación, de los apetitos, etc. En toda su exposición procura tener en cuenta la totalidad del hombre. Una totalidad, por otra parte, jerarquizada, pues no todo lo que se da en el hombre es igualmente humano y valioso. Aristóteles que cree en la inmutabilidad de las especies, no cree en la inmutabilidad del individuo. Dentro de la misma especie, y sin salirse del marco trazado por lo que es el alma como forma substancial, cada hombre puede y debe desarrollarse sin medida. Su potencialidad es en cierto sentido inacabable. Este desarrollo es lo que atiende su dimensión moral. El hombre es un ser constitutivamente moral, es un animal moral y un animal político. El estudio antropológico de la moralidad en Aristóteles completa su estudio del hombre.

En lo moral y en lo político se refleja también lo que es una de las grandes cualidades del pensamiento aristotélico: "la gradación de las realidades y de los actos, la ordenación jerárquica de las diversas esferas, la subordinación de todo cuanto hay a fines, pero siempre que tal subordinación no exija la anulación de aquello mismo que tiende a un fin a favor del fin mismo. En el mundo aristotélico aparece siempre la diversidad unida de raíz por una perfecta continuidad". (1).

No vamos a exponer aquí en detalle las ideas morales y políticas de Aristóteles; lo único que nos importa es indicar cómo para él el hombre es un animal moral y un animal político. Esto quiere decir

---

(1) Ferrater Mora. "Diccionario de Filosofía". Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

que ni lo moral ni lo político es algo añadido desde fuera al ser del hombre, sino algo que surge necesariamente de su carácter de animal racional.

El hombre es un ser que busca la felicidad, y no es errado colocar el sumo bien del hombre en su perfecta felicidad. Ahora bien la felicidad no puede situarse en el placer, porque el placer es algo que tiene en común el hombre con el animal. Tampoco puede estimarse que la felicidad está en el honor, porque el honor, si es merecido, supone ya la dignidad y la perfección del hombre. La felicidad consiste en la perfecta actuación del hombre según su naturaleza específica, y una acción será buena o mala, según se conforme o no las exigencias de la naturaleza del hombre.

Por un lado, parece obvio que el hombre adquiera su felicidad, cuando actúa conforme a lo que él es, porque en esa actuación se actualizará y se desarrollará plenamente. Por otro lado, parece también claro que la actuación conforme a la propia naturaleza sea la norma de la moralidad. De un martillo, por ejemplo, diremos que es buen martillo, cuando está hecho de tal modo que puede cumplir con su misión; un hombre diremos que es bueno cuando actúa conforme a aquello que exige su propia naturaleza. Entendiendo por naturaleza, no la empírica individual sino la esencial en cuanto tal.

Ciertamente el hombre no es sólo alma, y la norma de la moralidad debe atender a la realidad total del hombre. Aristóteles propenderá a pensar que lo sumo del hombre es su capacidad intelectual, y situará el culmen del desarrollo humano y de la felicidad en el desarrollo más completo de la vida intelectual. Pero esto no obsta para que dé mucha mayor importancia, que la dada por Platón, desde luego a lo que el hombre tiene de voluntad y de libertad, pero también a lo que tiene de corporal.

Del orbe moral aristotélico no está excluido el placer, pero el placer no debe ser el motivo por el que se actúa, aunque siempre un cierto modo de placer acompaña a toda acción humana.

Dentro de este orbe moral ha de entenderse la política. Cuando se habla del hombre como animal político, se está afirmando que la política pertenece a su misma esencia, y que, por tanto, hay una exigencia moral que rige también el orden político. Cuando Sócrates se

sorprende en el Protágoras de Platón de que cualquiera se considera capaz de emitir su opinión en Política, su sorpresa tiene justificación porque la Política es una técnica que no puede dominarla cualquiera. Pero la comparación que hace con la Arquitectura o con la Medicina no es del todo exacta, porque incluso la técnica política está más conectada con lo que el hombre es que la técnica constructora o médica.

Efectivamente, el hombre es por naturaleza comunitario. No sólo de hecho se encuentran los hombres unidos, ni siquiera están unidos por libre decisión personal. El hombre es, por naturaleza, un animal comunitario. El lenguaje es una prueba maravillosa del carácter comunitario propio y específico del hombre.

Este movimiento comunitario que es intrínseco al hombre se corona en la comunidad del estado. El estado no depende tampoco del capricho o de la voluntad del hombre, ni en su existencia ni en sus características más esenciales. Más aún, representa el nivel supremo de la comunidad y a él deben subordinarse las comunidades inferiores. Esto no implica que las deba aniquilar. Al contrario, los individuos y las familias son los integrantes de las sociedades estatal. Por ello Aristóteles está contra la comunidad de bienes y la comunidad de mujeres propugnadas por Platón. El tipo de su argumentación es muy singular si no hay familia y si no hay propiedad privada, el hombre dejaría de desarrollar virtudes que le son muy propias y que le engrandecen como hombre. No le arredra que también la propiedad y la familia puedan ser origen de vicios, porque para evitarlos está la libertad del hombre y el poder del estado.

Tres posibles formas de gobierno propone Aristóteles: monarquía, aristocracia y república. Las tres son teóricamente buenas, pero en su elección han de tenerse en cuenta las condiciones reales. Cada una de las tres tiene su propio peligro: la monarquía puede desembocar en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la república en democracia.

#### 4. MARCO AURELIO: LA ARMONIA E IMPASIBILIDAD ESTOICA.

Acaso no hay camino más seguro o más corto para convencernos de la profunda unidad y de la continuidad perfecta del pensamiento filosófico antiguo que comparar las primeras etapas de la filosofía griega con uno de los productos últimos y más nobles de la cultura greco-romana, el libro de los soliloquios del Emperador Marco Aurelio.

Quizá parezca arbitraria esta comparación teniendo en cuenta que Marco Aurelio no fue un pensador original, ni siguió un método estrictamente lógico. El mismo da gracias a los dioses por el hecho de que al enamorarse de la filosofía no por eso se convirtió en un escritor de filosofía o en un descifrador de silogismos.

Pero Sócrates y Marco Aurelio coinciden en que, para encontrar la verdadera naturaleza o esencia del hombre, exigen la remoción previa de todos los rasgos externos y accidentales de su ser.

Lo que al hombre le viene desde fuera es nulo y vano; su esencia no depende de las circunstancias externas; depende, exclusivamente, del valor que se presta a sí mismo. Riquezas, rango, distinción social, la salud misma o las dotes intelectuales, todo esto es indiferente. Lo único que importa es la tendencia, la actitud interna del alma; y este principio interno no puede ser perturbado. “Aquello que no puede hacer a un hombre peor tampoco puede hacer que su vida sea peor ni dañarla desde fuera o desde dentro”. (Marco Aurelio, *Ad. se ipsum* Libro IV, parr. 8).

La exigencia de la autointerrogación se nos presenta, en consecuencia, en el estoicismo, lo mismo que en la concepción de Sócrates, como el privilegio del hombre y su deber fundamental. Pero este deber es entendido ahora en un sentido más amplio; no sólo tiene un trasfondo moral sino también universal y metafísico. “Nunca dejes de preguntarte a ti mismo esta cuestión y de examinarte de este modo” (Idem, libro V, parr. 11). Quien vive en armonía consigo mismo, con su demonio, vive en armonía con el universo; pues ambos, el orden universal y el orden personal no son sino expresiones y manifestaciones diferentes de un principio común subyacente. El hombre demuestra su inherente poder de crítica, de juicio y discernimiento al concebir que en esa correlación corresponde la parte dirigente al yo y no al universo. Una vez que el yo ha conquistado su forma interior, ésta permanece inalterable e imperturbable. “Una vez que se ha formado una esfera continua redonda y verdadera” (Idem, libro VIII, parr. 41). Es, por decirlo así, la última palabra de la filosofía griega, que contiene y despliega, ahora el espíritu con que originalmente fue concebida. Este espíritu era un espíritu de juicio, de discernimiento crítico entre el ser y el no ser, entre la verdad y la ilusión, entre el bien y el mal. La vida es en sí misma algo cambiante y fluyente pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no admite cambios.

No se halla en el mundo de nuestros sentidos, pues únicamente podemos captarlo con el poder de nuestro juicio, que es el poder central del hombre, la fuente común de la verdad y de la moral. Pues es la única cosa en la cual el hombre depende por entero de sí mismo; es libre, autónomo, autosuficiente. (Idem, libro V, parr. 14).

*No te disipes —dice Marco Aurelio—, no seas demasiado impaciente, sé tu propio dueño y mira a la vida como un hombre, como un ser humano, como un ciudadano, como una criatura mortal... Las cosas no afectan al alma pues son externas e incommovibles, nuestra alteración procede sólo del juicio que formamos en nosotros mismos. Todas estas cosas que tú ves cambian inmediatamente y ya no serán más; y ten presente constantemente en el ánimo de cuántos cambios has sido ya testigo. El universo, mundanza; la vida, firmeza. (Idem, libro IV parr. 3).*

El mérito mayor de esta concepción estoica del hombre radica en el hecho de que le proporciona un profundo sentimiento de su armonía con la naturaleza y, al mismo tiempo, de su independencia moral de ella. En la mente del filósofo estoico estas aserciones no entran en conflicto; son correlativas. El hombre se encuentra a sí mismo en perfecto equilibrio con el universo y sabe que este equilibrio no debe ser perturbado por ninguna fuerza exterior. Es el carácter dual de la impassibilidad estoica, que se ha revelado como uno de los poderes formadores más fuertes de la cultura antigua; pero se encontró de pronto en presencia de una fuerza nueva, hasta entonces desconocida. El conflicto con esta nueva fuerza conmovió el ideal clásico del hombre en sus verdaderos cimientos. La teoría estoica y la cristiana del hombre no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fundamental y en su error máximo. Mientras el hombre persevera en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del renacimiento y en el siglo XVII, la seguimos sintiendo en toda su fuerza.



## VII. FILOSOFIA CRISTIANA

FILOSOFIA  
CRISTIANA  
Y  
MEDIEVAL

FILOSOFIA CRISTIANA ANTIGUA

SAN AGUSTIN

PATRISTICA

FILOSOFIA CRISTIANA MEDIEVAL

SANTO TOMAS

ESCOLASTICA

## VII. FILOSOFIA CRISTIANA

### I. FILOSOFIA CRISTIANA ANTIGUA: PATRISTICA SAN AGUSTIN

La filosofía antropológica no es como otras ramas de la investigación filosófica un desarrollo lento y continuo de ideas generales. La filosofía antropológica exhibe un carácter bien particular. Si quisiéramos captar su significado y su importancia reales, habríamos de escoger no la manera épica de descripción sino la dramática; porque no nos enfrentamos a un desarrollo pacífico de conceptos o teorías sino con una pugna entre poderes espirituales en conflicto. La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico particular, por muy general que sea su alcance, sino que halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última.

Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en San Agustín. Se hallaba San Agustín en la frontera de dos edades. Es como la síntesis viva de una época y problemática históricas.

Entre la desaparición de los grandes filósofos helénicos y la aparición de San Agustín (354-430), dos acontecimientos de trascendental importancia han tenido lugar y han influido poderosamente sobre él: el mundo romano con su valoración de la ley y el derecho y con su unificación del Imperio; y el cristianismo como revelación sobrenatural y definitiva de Dios al hombre. Ambos acontecimientos van a tener influjo decisivo en las ideas de San Agustín sobre el hombre.

Por otro lado, San Agustín no es ajeno a la tradición filosófica. Si no ha conocido en su totalidad y directamente los grandes pensadores griegos, sí ha tenido suficiente noticia de ellos. Más aún, su vida

misma, en ansias de una verdad más perfecta, es un recorrido por distintos sistemas filosóficos. Fue primero maniqueo por estimar que sólo la existencia de dos primeros principios podría ser la explicación del mal que se da en este mundo y del mal moral que a él personalmente le atenazaba. Pero el maniqueísmo no llegó a aquietarle. Fue entonces cuando se entregó a los académicos, quienes sostenían que nada puede conocerse con certeza; pero tampoco en este caso la doctrina académica fue capaz de satisfacer o de acallar su ansia de verdad. Por fin, conoció a los neoplatónicos y, a través de ellos, a Platón; esta filosofía, si no satisfactoria en todos sus extremos, le sirvió al menos de alimento y de inspiración para su propio pensamiento y para su urgente necesidad de explicaciones intelectuales.

Es en esta etapa neoplatónica, cuando a los treinta y tres años se encuentra de lleno con el Cristianismo, y se bautiza en el año 387. Su alma inquieta logra la paz en la verdad del Cristianismo. En este momento lo estrictamente filosófico, pasa para él a un segundo lugar. San Agustín no despreciará la Filosofía, ni verá contradicción entre pensamientos filosóficos verdaderos y pensamientos teológicos. Más bien, echará mano de la Filosofía y de su inteligencia formada en ella para explicar los misterios de su fe. Pero para él, el cristianismo será la instancia suprema de la verdad, lo cual implica que echará constantemente mano de él para explicar la realidad total de este mundo, y someterá los logros de la razón a las exigencias de la fe. El Cristianismo para él no es sólo una dimensión puramente emocional y religiosa; es también una dimensión intelectual y teológica. De ahí que su visión del mundo sea fundamentalmente religiosa y teológica. Ya no será ni una pura visión cosmológica ni tampoco una visión antropocéntrica. Por otro lado, en la fe no verá una anulación sino una sublimación de la inteligencia.

En estas páginas no daremos la visión teológica de San Agustín, sino que nos reduciremos a su interpretación filosófica del hombre, en cuanto esto es posible.

#### SIGNIFICACION GENERAL DE SAN AGUSTIN PARA LA ANTROPOLOGIA

A tres capítulos fundamentales puede reducirse la significación de San Agustín para la Antropología: el descubrimiento de la subjetividad; el descubrimiento de la persona, y el descubrimiento del sentido histórico. No quiere esto decir que antes de él ni lo subjetivo, ni lo

personal ni lo histórico hayan aparecido en la historia del pensamiento, pero en él cobran un relieve nuevo, una vigorosa formulación intelectual, y un peso que antes no tenían.

Por lo que toca al descubrimiento de la subjetividad, no puede negarse el precedente de los Sofistas, y la parcial solución que sus exageraciones subjetivistas dieron Sócrates, Platón y Aristóteles. Con todo, el descubrimiento de la subjetividad, en el sentido moderno del término cobra en San Agustín características singulares.

San Agustín vive temperamentalmente volcado a su poderosa vida anterior. Vive más de su interioridad que de las cosas exteriores que le rodean. Es, además, un gran talento introspectivo. Pero nada de esto es suficiente para reconocer el carácter de descubridor de la subjetividad. Poetas y dramaturgos le habían antecedido en el ahondamiento descriptivo de la interioridad humana.

Su novedad estriba en reconocer la peculiaridad de la realidad subjetiva y al atribuirle la máxima consistencia filosófica. Conocido es el proceso por el cual llega a este descubrimiento. Su etapa de académico y escéptico le obligan filosóficamente a salir definitivamente de la duda. San Agustín no juega en este punto; él ha dudado realmente; él ha visto la poca consistencia de nuestros conocimientos sensitivos y exteriores; él ha constatado la poca realidad de las ideas. Y entonces replégándose sobre sí, encuentra la realidad indudable de su propia existencia. Dos pasos hay en la argumentación agustiana: el primer paso es el de la certeza: yo sé algo con certeza, yo tengo ciertamente capacidad de certeza porque aunque me equivoque, sé que me equivoco; el segundo paso es, si se quiere, más desesperado: aunque me equivoque, hay una cosa en la que no puedo equivocarme, y esa es en que existo, en que vivo: si fallor, sum, si me equivoco, si me engaño, de todas formas existo, soy. Y esta afirmación definitiva de la realidad, es la afirmación de la realidad de la propia vida, de la propia existencia interior.

Por este camino ha llegado San Agustín al descubrimiento de la peculiaridad de la subjetividad. Ya no nos extrañará su afirmación de que en el interior del hombre habita la verdad (De vera Rel. 72) y de que las realidades más hondas ha de buscarlas el hombre en su interior.

Por lo que toca al descubrimiento de la persona, dos fuentes principales utiliza San Agustín. Una de ellas, no muy notada, es su educación romana: el derecho romano supone una espléndida vía de acceso al concepto de persona a través de los derechos y los deberes que le competen. La otra, es su educación cristiana, que se enfrenta con el doble misterio de la Trinidad y de la Persona de Cristo: en ambos casos, debe distinguirse el concepto de naturaleza del concepto de persona, para no atribuir tres naturalezas a Dios o dos personas a Cristo.

Para los griegos todavía, el hombre formaba parte del cosmos y era entedido desde él. La poderosa subjetividad de San Agustín va a volcarse sobre su propia vida interior, sobre su experiencia personal. Una experiencia que ya no será confundible con la experiencia de las demás cosas de este mundo, ya que por su objeto y por su modo mismo de ser experiencia es algo irreductible a cualquier otra forma de experiencia. En la confluencia del subjetivismo y de la persona, la antropología agustiniana se separa de las antropologías anteriores y las supera. Ni Platón ni Aristóteles, los grandes exponentes del pensamiento griego, comprendieron el valor personal del hombre, el valor personal del hombre sólo por ser hombre.

El tercer hallazgo fundamental de San Agustín en este punto es el sentido de lo histórico. Lo histórico, como algo típicamente humano, es algo que no puede ser entendido sino desde la persona y desde la subjetividad. De ahí que no sea extraño el que antes de San Agustín no aparezca definitivamente este concepto, y que en él cobre suficiente relieve intelectual. No llegará todavía a una concepción adecuada de lo que es la realidad histórica en cuanto tal, pero sí al reconocimiento del hecho histórico y a la preocupación por interpretar el sentido de la historia. Su filosofía y su teología de la Historia no son tales porque definan lo que es lo histórico, sino porque reconocen la importancia de la Historia en la interpretación y diversificación del hombre, y le atribuyen un sentido.

## EL HOMBRE COMO COMPUESTO DE ALMA Y CUERPO

No es en este punto donde se encuentran la mayor originalidad de San Agustín. Su orientación es fundamentalmente platónica. Por ello define al hombre como "un alma racional que tiene un cuerpo mortal y terreno para su uso" (De Mor. eccles. 1,27). Con todo, reconoce

que el cuerpo pertenece formalmente a la naturaleza humana. "La naturaleza humana está constituida por un espíritu, un alma y un cuerpo, y es necio excluir el cuerpo de la naturaleza humana" (Origen del alma, IV, 2, 3,). Más que hablar de alma y cuerpo habría que hablar de hombre interior y hombre exterior (ib., IV, 14,20), aunque no sea fácil determinar un sentido constante y exacto a estas expresiones agustinianas fundadas en San Pablo.

1 | Su superación del platonismo está en estimar que el cuerpo no es malo en sí, pues procede de Dios. En algún lugar, habla del cuerpo como cárcel del alma, pero en sentido metafórico. Puede llamarse al cuerpo cárcel, no porque sea en sí mismo malo, ya que lo hizo Dios, sino porque es penoso y mortal.

Si la carne te es cárcel, dice San Agustín, no es el cuerpo la cárcel, sino la corrupción del cuerpo (En. in Ps. 141, 18: ML 37, 1843). Para San Agustín en definitiva, el cuerpo es una de las mayores maravillas del Universo y está hecho por Dios, más aún, está destinado a resucitar. Con todo, está herido moralmente por el pecado original y por los pecados personales.

Pero es el alma la parte principal del hombre. El alma es una sustancia dotada de razón y destinada a regir al cuerpo (De Quant.An 13, 22). Es en sí algo completo, algo inmaterial, porque los estados anímicos carecen de extensión y lo material es necesariamente extenso; es algo inmortal, porque el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad que es eterna, y su capacidad para lo absoluto e intemporal descubre una esencia de semejantes características. En el origen del alma vaciló San Agustín hasta el fin de sus días. Si el dogma de la creación le daba su apoyo claro para hablar del alma como algo creado inmediatamente por Dios de la nada, el dogma del pecado original parecía obligarle a poner cierta dependencia de las almas humanas con el alma de Adán; tales vacilaciones hubieran tal vez disminuido, si San Agustín hubiera concedido mayor importancia al cuerpo en la valoración de la esencia humana. Pero el hombre es para él radicalmente alma, y el alma es formalmente espíritu, aunque tenga incluso la función de dar vida y desarrollo al cuerpo, "nuestras entrañas no pueden vivir sin el alma, y, sin embargo, más fácil puede el alma vivificarlas que conocerlas" (Del alma y su origen, IV, 5, 6).

Al hablar del alma, San Agustín frecuentemente se refiere al alma y al espíritu, o al alma y a la mente: “me falta demostrar como, a pesar de que el alma es llamada muy propiamente espíritu, éste no es toda el alma, sino una facultad de ella” (ib. IV, 22,36). Espíritu o mente es para San Agustín aquello con lo que razonamos y entendemos; ahora bien ni siempre está el alma entendiendo, ni todo lo que hace el alma es entender; sólo en cuanto el alma humana es capaz de entender, debe llamarse espíritu. Sus demás funciones no las realiza en cuanto espíritu sino en cuanto alma.

## EL DESCUBRIMIENTO DE LA PERSONA

San Agustín ha planteado el problema de la persona, por lo pronto, en primera persona. Ya no está en juego un hombre cualquiera, ni siquiera el hombre, sino lo que está en cuestión es el yo mismo. Si se prefiere, el hombre que preocupa a San Agustín es el hombre que puede decir y que dice “yo”. Y desde este yo va a plantear el problema de la persona. Preguntarse por el yo es para San Agustín preguntarse por la persona, y preguntarse por la persona es preguntarse por el yo.

Así aparece en el célebre texto del “De Trinitate”: “estas tres cosas, a saber, memoria, pensamiento, amor, me pertenecen, no se pertenecen a sí; lo que hacen no lo hacen por sí, sino por mí; mejor yo soy el que obro por ellos... Yo soy el que por la memoria recuerda, yo soy el que por el pensamiento piensa, yo soy el que por el amor ama... Yo no soy la memoria, no soy el entendimiento, no soy el amor, sino que poseo a los tres” (XV, 22).

El yo por tanto no se identifica con el mero conjunto ni con la unidad de las cosas naturales que el hombre posee. El hombre evidentemente posee un cuerpo, posee una inteligencia, etc. pero todo lo que el hombre posee aparece como la pertenencia de un alguien, de un alguien que es el yo. Hay cosas en el hombre que no se pertenecen a sí mismas; cuanto algo se pertenece más a sí mismo, más cerca está del carácter de persona, y es el yo lo que efectivamente se pertenece a sí mismo, y el que tiene como pertenencia suya todo lo demás. El yo es el que posee y todo lo demás que el hombre tiene es lo poseído, lo personal es lo que es, todo lo demás es lo que se tiene.

Ese yo es lo más real del hombre. En él quedan rotas todas las olas de la duda; es la interpretación más adecuada de aquella subjetividad tan real que es el hombre, de aquella subjetividad que está más allá de toda duda y de todo argumento. Ese yo es independiente de los actos humanos, porque está por encima aun de las facultades que producen esos actos. Ese yo es el que propiamente dura en el hombre, y es el que está abierto permanentemente a todas las vicisitudes de la vida humana (Cfr. I, 1).

## EL HOMBRE REALIDAD MORAL: LA LEY Y EL AMOR

También en este punto se encuentran avances en la Antropología agustiniana, debidos tanto a su romanismo como a su cristianismo.

A diferencia del pensamiento griego clásico, introduce San Agustín muy vigorosamente a la voluntad en la moral. La moral no puede explicarse sin la voluntad y sin una voluntad libre. Por otro lado, la moral siempre está relacionada con lo religioso, de suerte que el fallo moral no será ya formalmente un error, sino una culpa y un pecado. Dios entra en el orden moral por un doble capítulo: por el capítulo de legislador, ya que el orden moral ha sido impuesto por él; y por el capítulo de la felicidad porque Dios es la suma felicidad y el centro último de la actividad humana.

El concepto de ley cobra importancia definitiva en su pensamiento, al aceptar la existencia de una ley eterna, que es la razón y la voluntad divinas, que mandan conservar el orden natural y prohíben el quebrantarlo. Intelectualismo y voluntarismo quedan así bien equilibrados, porque si hay una voluntad que impera hay anteriormente una razón que ordena. Y lo que ambas mandan no es la observancia de algo arbitrario, sino de un orden natural, es decir, de un orden exigido por la misma naturaleza de las cosas.

Esta ley eterna abarca las leyes físicas de la naturaleza, las leyes mismas de la inteligencia, y las leyes propiamente morales o de la voluntad. Este último apartado de la ley moral implica en los hombres una voluntad libre y una responsabilidad. Ante una ley imperativa, respaldada por Dios como legislador, el hombre entra en el terreno de la culpa y del pecado.



Esta importancia de la ley no convierte la moral agustiniana en un legalismo, ya que la ley impera lo que es propio del orden natural, y lo que responde a las tendencias mejores del hombre. El contrabalanceo de la ley está en el amor. Aquí también San Agustín empalma lo psicológico con lo moral. Para él es claro que la máxima fuerza del hombre es el amor, de modo que el hombre va a parar allí donde le arrastra su amor. Pero este amor, si responde a su esencia y su concepto, si es el dinamismo de la persona humana y no meramente una tendencia personal, no puede menos de llevar al hombre al bien moral y a la felicidad. El amor niega el egoísmo, y el amor perfecto niega perfectamente el egoísmo; ahora bien, todas las formas de quebrantamiento de la moral, todas las formas de pecado, son variedades del egoísmo. Por ello, puede decir San Agustín que el que ama puede hacer lo que quiera, ya que en ese caso su voluntad se ha identificado con el orden mismo de su ser personal. Nada que impere el amor, rectamente entendido, puede ser malo.

El que sigue fielmente el peso de su amor llega a Dios. Dios ha ordenado el hombre hacia El, como felicidad plena, y el hombre no encontrará descanso hasta que no alcance a Dios. Ciertamente en el hombre hay una dualidad, una dualidad dentro de sí, y una dualidad de vidas. Dentro de sí luchan el hombre interior y el hombre exterior, lo cual le permite despreciar su verdadero bien. Por otro lado, en esta vida terrena, en la que el hombre peregrina hacia su fin, el hombre no se ha encontrado a sí mismo plenamente y, por tanto, no puede sentir que su felicidad plena está en Dios. Finalmente, si es verdad que frente al maniqueísmo ha de sostenerse que todo lo de este mundo es bueno, tampoco ha de olvidarse que la historia humana está viciada desde su principio por un pecado original.

#### EL HOMBRE REALIDAD HISTORICA

Cada hombre tiene, por tanto, su propia historia, y la humanidad entera tiene su historia común. Al Cristianismo le es esencial la idea de lo histórico: la humanidad tiene su historia, pues toda ella, como una unidad, arranca de las manos de Dios y va a parar a un destino único; en un momento determinado de esa historia, en la plenitud de los tiempos, tiene lugar la introducción de Dios mismo en la historia humana. Por otro lado, San Agustín reconoce el carácter típico de lo que es el tiempo y la duración en la vida de cada hombre.

Todo ello contribuye a reconocer el típico carácter histórico de cada hombre y de la humanidad entera. En ambos casos, la historia sigue un trazo lineal y no circular. Esta característica de su interpretación histórica es una nueva prueba de cómo para él el hombre es una realidad histórica, que lucha por ir haciéndose y por cumplir con su vocación personal en la comunidad única que forman la humanidad entera y el destino universal de la Iglesia.

## 2. FILOSOFIA CRISTIANA MEDIEVAL ESCOLASTICA

**SANTO TOMAS DE AQUINO: (1225-1274):** Santo Tomás aborda, con dotes filosóficas muy superiores, la empresa a la que había consagrado sus mayores esfuerzos su maestro Alberto Magno: la incorporación a la Escolástica del pensamiento aristotélico, que si, por una parte, ofrecía a la filosofía instrumentos mentales de incomparable fecundidad y agudeza, por otra, inspiraba no escasos recelos; la filosofía de Aristóteles, en efecto, estaba pensada desde supuestos ajenos al cristianismo, no conocía la idea de creación, se refería a un Dios bien distinto del cristianismo, y además, venía recargada de influencias árabes por obra de sus comentadores musulmanes, sobre todo Averroes. Sobre la enorme labor —eruditísima, pero insuficiente— de San Alberto, Santo Tomás va a realizar una síntesis del pensamiento de Aristóteles y la filosofía y la teología medievales, penetradas hasta entonces, como hemos visto, de platonismo y del espíritu de los Padres de la Iglesia, sobre todo de San Agustín.

Desde entonces, la filosofía escolástica va a ser otra cosa: algo incomparablemente más rico, completo, preciso, capaz de enfrentarse con el detalle de los problemas y llegar a soluciones rigurosas y coherentes.

Conviene no olvidar, sin embargo, que la obra más importante de Santo Tomás es la *SUMMA THEOLOGICA*; es decir, el fin principal que se propone es una sistematización de la teología; y este fin lo alcanza con insuperable éxito y eficacia. La teología católica, que recibió su primera formulación suficiente en las manos geniales de San

Agustín, llega a su madurez en Santo Tomás, el cual, por otra parte, recoge la enseñanza agustiniana; la interpretación racional de los dogmas, y aún su misma formulación, han encontrado en el tomismo un instrumento insustituible, cuya significación ha sido reconocida explícita e insistentemente por la Iglesia.

Respecto al tema del hombre, Santo Tomás lo aborda desde un punto de vista aristotélico; la doctrina del DE ANIMA y la ETICA queda incorporada a la antropología tomista; pero traspuesta, por decirlo así, en función de la revelación cristiana. El esquema general es aristotélico: teoría de la materia y forma, interpretación del alma como forma del cuerpo, doctrina del fin y del bien; pero el espíritu que anima esta antropología, que le confiere su último sentido, es en el fondo bien distinto del de Aristóteles porque el interés que mueve a Santo Tomás es muy diferente. Lo que más le importa es el alma como realidad espiritual y subsistente; la demostración de su esencia incorpórea y no totalmente dependiente del cuerpo servirá para asegurar su inmortalidad; y toda la doctrina está determinada por la referencia a Dios, cuya contemplación será en última instancia el fin principal del hombre, de quien pende la totalidad de su sentido. Será pues, del máximo interés filosófico comparar la antropología aristotélica con su transposición cristiana en el tomismo.

#### EL ALMA NO ES CORPOREA:

Para investigar la naturaleza del alma conviene presuponer que se llama alma al primer principio de vida en los vivientes que nos rodean; ya que llamamos animados a los seres que viven, e inanimados a los que carecen de vida. Y ésta se manifiesta principalmente por dos operaciones: las de conocer y moverse.

Los antiguos filósofos, no pudiendo trascender los límites de la imaginación, establecían como principio de esas operaciones algún cuerpo, afirmando que solamente los cuerpos son cosas reales y que lo que no es cuerpo no es nada; deduciendo de aquí que el alma era corpórea. Y aunque se puede demostrar la falsedad de esta opinión con múltiples razones, sólo utilizamos una, que con más amplitud y certeza nos hará evidente que no es cuerpo alguno el alma.

Es claro que no es alma cualquier principio de operación vital, pues en ese caso sería alma el ojo, siendo como es, en cierto modo,

principio de la visión; y lo mismo habría de decir de los demás instrumentos de que se sirve el alma. Sino que decimos que es alma el primer principio de la vida. Y así, aunque algún cuerpo pueda ser en cierto modo principio de la vida, como lo es el corazón de los animales, sin embargo, no puede ser primer principio. Pues es evidente que ser principio de vida o viviente no conviene al cuerpo precisamente por ser cuerpo, porque en este caso todo cuerpo sería viviente y aun principio de vida, por ser tal cuerpo (cuerpo de una determinada naturaleza). Y lo que es tal en acto, tiene esta tal manera de ser en virtud de un principio que se llama acto suyo. Así como el calor, que es principio de la calefacción, no es cuerpo, sino cierto acto de un cuerpo.

(Summa Theologica, I. p., quaestio LXXV, art. 1).

#### EL ALMA HUMANA ES SUBSISTENTE

Necesariamente hay que afirmar que aquello que es principio de la operación intelectual y que llamamos alma humana es un principio incorpóreo y subsistente.

En efecto: es manifiesto para todos que el hombre, por medio del entendimiento, puede conocer, la naturaleza de todos los cuerpos.

Por lo tanto, el principio mismo intelectual, que se llama mente o entendimiento, tiene por sí su operación, en la cual no toma parte el cuerpo; pero nada puede obrar por sí, sino lo que por sí subsiste, ya que el obrar sólo conviene al ser en acto, por lo cual cada cosa obra como es, y por eso no decimos que calienta el calor, sino el sujeto que lo tiene. Resulta pues, que el alma humana, a la que llamamos también entendimiento, mente, es algo incorpóreo y subsistente.

(I, q. LXXV, art. 2)

#### EL ALMA HUMANA ES INCORRUPTIBLE

Necesariamente hay que decir que el alma humana, en cuanto es principio intelectivo, es incorruptible. En efecto, de dos maneras puede una cosa corromperse: por sí misma y accidentalmente (per se et per accidens). Es imposible que una cosa subsistente comience a ser o deje de ser accidentalmente, esto es, cuando otra cosa comienza o acaba, pues a una cosa le compete la generación y la corrupción, como

le compete el ser, que se adquiere por la una y se pierde por la otra. De donde se sigue que lo que posee el ser por sí mismo no puede engendrarse o corromperse sino por sí mismo. Más las cosas no subsistentes, como son los accidentes y las formas materiales, se engendran y corrompen por la generación y corrupción de los compuestos. Ahora bien: se ha demostrado ya que el alma de los brutos no es por sí subsistente, sino sólo el alma humana; por lo tanto, las almas de los brutos se corrompen al corromperse los cuerpos; pero el alma humana no podría corromperse sino por sí misma. Lo cual es totalmente imposible no sólo respecto del alma humana, sino de cualquier cosa subsistente que no sea más que forma, porque es evidente, que lo que conviene al ser por razón de sí mismo es inseparable de él, y el ser por sí mismo conviene a la forma, que es acto. Así, pues, la materia adquiere su ser en acto al adquirir la forma, y le sobreviene la corrupción cuando la forma se separa de ella. Y como es imposible que una forma se separe de sí misma, es imposible también que una forma subsistente deje de existir.

Puede también sacarse otra prueba del deseo que, naturalmente, tiene cada ser de permanecer en su modo de ser. Ahora bien: el deseo en los seres cognoscentes sigue al conocimiento. Los sentidos no conocen el ser sino en lugar y tiempo determinado. Pero el entendimiento aprehende el ser, absolutamente y sin determinación de tiempo. De donde se sigue que todo ser que goza de entendimiento, naturalmente desea existir siempre. Y el deseo natural no puede ser vano. Por lo tanto, toda sustancia intelectual es incorruptible.

(I, a. LXXV, art. 6)

#### EL ALMA HA SIDO PRODUCIDA POR CREACION:

El alma racional no puede ser hecha sino por creación, lo cual no se verifica en otras formas. La razón es que, como el ser producido (*fieri*) es camino para el ser, a cada cosa conviene la producción del mismo modo que le conviene el ser. Y el ser se aplica propiamente a la cosa que tiene el ser mismo como subsistente en su propio ser. De donde se sigue que solamente las substancias se llaman propia y verdaderamente entes; el accidente, en cambio, no tiene ser, sino que por él algo es, y por esta razón se llama ente, como se dice que la blancu-

ra es ente porque por ella algo es blanco, y por eso se dice en el VII de la Metafísica que el accidente se llama más bien del ente que ente.

Y la misma razón hay para todas las demás formas no subsistentes, y por eso a ninguna forma no subsistente conviene propiamente el ser hecha; únicamente se dice que son hechos, en cuanto son hechos los compuestos subsistentes. Ahora bien: el alma racional es forma subsistente; luego le conviene propiamente ser y ser hecha. Y como no puede ser hecha de una materia preexistente, ni corporal, porque entonces será el alma de naturaleza corpórea, ni espiritual, porque entonces las substancias espirituales se transmutarían mutuamente, es necesario afirmar que sólo puede ser hecha por creación.

(I, q. XC, art. 2.)

#### EL ALMA INTELECTIVA SE UNE AL CUERPO COMO FORMA:

Es necesario afirmar que el alma es la forma del cuerpo humano.

Porque aquello en cuya virtud primordialmente obra una cosa, es la forma de esa cosa a la que se atribuye la operación, como la salud es aquello por cuya virtud el cuerpo es primordialmente sano, y la ciencia aquello por cuya virtud el alma primordialmente sabe, por lo cual la salud es una forma del cuerpo, y la ciencia, en cierto modo, una forma del alma. Y la razón de esto estriba en que nada obra sino en cuanto está en acto, y que por consiguiente, obra en virtud de aquello que lo constituye en acto.

Es evidente que lo primero por lo que el cuerpo vive es el alma, y como la vida se manifiesta por operaciones diversas, en los diversos grados de los seres vivientes, aquello por lo que primariamente se ejerce cada una de estas funciones vitales es el alma. El alma, es, en efecto, lo primero que nos hace nutrir y sentir y mover en cuanto a lugar, así como también entender. Este, pues, primer principio de nuestro entender, ya se llame entendimiento o alma intelectual, es la forma del cuerpo, demostración que también da Aristóteles.

(lib. II, De Anima, tex. 24).

También puede probarse lo mismo por la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada cosa se manifiesta

por su operación, y la operación propia del hombre, como hombre, es la de entender, por la cual excede a todos los demás animales. Es preciso, pues, según ésto, que el hombre tome su especie de lo que es el principio de esta operación; y como lo que da la especie a cada ser es la forma propia, de aquí que el alma sea la forma propia del hombre.

Mas se debe considerar que, cuanto la forma es más noble, tanto más domina la materia corporal, y menos está inmersa en ella y más la excede en su operación o virtud: así vemos que la forma de un cuerpo mixto tiene una acción diversa de la que resulta de las cualidades elementales. Y a medida que se asciende en la nobleza de las formas, obsérvese cada vez mayor excelencia en la virtud de la forma sobre la materia elemental; así, el alma vegetativa es más noble que la forma elemental; y el alma sensible, superior al alma vegetativa. Siendo, pues, el alma humana la más noble entre las formas excede a la materia corporal en su virtud, por cuanto tiene una operación y potencia de que no participa aquella: y esta virtud o potencia recibe el nombre de entendimiento.

(I. q. LXXVI, art. 1).

#### EL HOMBRE OBRA POR UN FIN:

De las acciones hehas por el hombre, sólo se llaman propiamente humanas aquellas que son propias del hombre en cuanto hombre. Se diferencia el hombre de las otras criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por lo cual sólo se llaman propiamente humanas aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño. Pero el hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad, por lo cual también el libre albedrío se dice que es la facultad de la voluntad, y de la razón. Aquellas acciones, pues, se dicen propiamente humanas, que proceden de la voluntad deliberada. Y si otras acciones se atribuyen al hombre, puede decirse que son acciones del hombre pero no propiamente humanas, puesto que no son del hombre en cuanto que es hombre. Y es evidente que toda las acciones que proceden de alguna potencia son producidas por ella según la razón de su objeto. Y el objeto de la voluntad es el fin y el bien. Por consiguiente, es preciso que todas las acciones humanas se hagan por un fin.

## TODO HOMBRE APETECE LA FELICIDAD:

La felicidad puede considerarse de dos maneras: una, según la razón común de felicidad; y en este sentido, todo hombre, necesariamente, desea la felicidad. Y la razón común de felicidad es que sea el bien perfecto, como se dijo. Mas siendo el bien el objeto de la voluntad, el bien perfecto de alguno consiste en que le satisfaga totalmente. De donde se sigue que desear la felicidad no es otra cosa que desear la voluntad satisfecha, cosa que todo el mundo quiere. En otro sentido podemos hablar de la felicidad según su razón especial, en cuanto a aquello en que la felicidad consiste; y de este modo no todos conocen la felicidad, porque no saben a qué cosa conviene su razón común; y, por consiguiente, en cuanto a ésto, no todos la desean.

## LA FELICIDAD DEL HOMBRE CONSISTE EN LA VISION DE LA ESENCIA DIVINA:

La última y perfecta felicidad no puede estar sino en la visión de la divina esencia, para cuya evidencia deben considerarse dos cosas: Primera, que el hombre no es perfectamente feliz mientras le queda algo por desear o buscar. Segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia por la razón de su objeto. Ahora bien: el objeto del entendimiento es lo que es, es decir, la esencia de la cosa, por lo que en tanto adelanta la perfección del entendimiento en cuanto conoce la esencia de una cosa.

Luego si un entendimiento conoce la esencia de un efecto, de modo que por ello no puede conocer la esencia de la causa, es decir, que no sea con respecto de ésta lo que es, no se dice que ese entendimiento perciba la causa simplemente, aunque por medio del efecto pueda conocerse que la causa existe. Y, por lo tanto, queda naturalmente al hombre, cuando conoce un efecto y sabe que tiene causa, el deseo de saber también qué es la causa, y ese deseo es de admiración, y produce la investigación; por ejemplo, cuando alguno, al contemplar un eclipse solar, considera que procede de alguna causa, y entonces se admira por no saber lo que es, y, al admirarse, investiga; y esta investigación no descansa hasta conocer la esencia de dicha causa. Así pues, si el entendimiento humano, al conocer la esencia de algún efecto crea-





do no conoce de Dios sino su existencia, todavía su perfección no alcanza simplemente a la causa primera, sino que le queda aún el natural deseo de inquerir dicha causa, por lo cual no es todavía perfectamente feliz. Para la perfecta felicidad se requiere que el entendimiento llegue a la esencia de la primera causa obteniendo así su perfección por la unión a Dios, como el objeto en que únicamente consiste la felicidad del hombre.

(I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup> q. III, art. 8).

## VIII. ARISTOTELES, SAN AGUSTIN, STO. TOMAS.

### MIRADA SINTETICA Y COMPARATIVA DE SU PLANTEAMIENTO ANTROPOLOGICO

✓

El mundo griego presenta un estudio racional y conceptual del hombre tan armónico y bien delineado como cualquier escultura perfecta del genio clásico. La penetración metafísica que da cabida al problema del hombre conserva la proporción exacta y armoniosa de la mejor escultura griega.

Nos sorprende la exactitud de las medidas, las proporciones armónicas, la pose señorial, el equilibrio de su belleza. Pareciera que el acabado externo ha robado el genio del artista y que su perfección nos aquieta plenamente sin necesidad de llegar al interior problemático.

Con Aristóteles el hombre deja de ser problemático, no es para sí más que "un caso" y que cobra conciencia de sí mismo sólo como "él" y no como "yo". No se penetra en esa dimensión peculiar en la que el hombre se conoce a sí mismo como sólo él puede conocerse y por eso no se descubre el lugar que el hombre ocupa en el universo.

Para Aristóteles el hombre es una cosa perfecta entre las de la naturaleza, una especie objetiva captable entre otras muchas.

El hombre aristotélico se sorprende y maravilla del hombre, entre otras muchas cosas, pero nada más que como una parte de la naturaleza que es maravillosa y sorprendente en general.

El planteamiento agustiniano es genuinamente antropológico y en primera persona. La pregunta ¿qué es el hombre? arranca de la soledad, de un alma escindida, en un mundo escindido, es un reclamo tan hondo y angustioso que Agustín lo lanza a aquel que en su fe le

puede dar una respuesta aquietante quid ergo sum, Deus meus? ¿qué soy, Dios mío?; ¿quae natura mea? ¿qué mi naturaleza?. No pregunta por sí solo, la palabra “natura” muestra a las claras que a través de su persona, busca al hombre, ese hombre que él califica de gran misterio.

El hombre agustiniano se asombra también del hombre pero no como parte de la naturaleza, sino como algo sobrecogedor y único en sí mismo.

La fe será la nueva mansión donde puede habitar adecuadamente el hombre.

El hombre medieval se introduce en el mundo cristiano cuya imagen es una inmensa cruz en la que el madero vertical es el espacio entre el cielo y el infierno y cuyo travesaño es el tiempo desde la creación hasta el día del juicio. Su centro, Cristo, cubriéndolo y redimiéndolo todo.

Los perfiles conceptuales de este hombre los proporciona Sto. Tomás de Aquino. También Sto. Tomás habla del hombre, estilo Aristóteles, en tercera persona. Es cierto que para Sto. Tomás de Aquino el hombre representa una especie de índole muy particular, puesto que en él el alma humana, que es espíritu, se halla substancialmente unida con el cuerpo humano, que es la suprema cosa corpórea, de suerte que aparece como “el horizonte y línea divisoria entre la naturaleza espiritual y la corpórea”. Pero Sto. Tomás no conoce un problema especial, ni una problemática particular del ser humano, tales como las sintió y expresó Agustín con el corazón angustiado.

# IX. FILOSOFIA MODERNA

## FILOSOFIA MODERNA

A. Epoca de Transición

Circunstancias históricas

Intentos de Reformas y cambios

externas

{ Estados políticos  
Inventos  
Descubrimientos

internas

{ Humanismo  
Renacimiento  
Reforma Protestante  
Individualismo

Filosofía de la Naturaleza y Ciencia Natural:

{ Copérnico  
Galileo

Matefísica

{ Ockham  
Nicolás de Cusa  
Giordano Bruno

Teoría Matemática de la Naturaleza, Nueva Física: Kepler, Galileo, Newton, Gassendi, Boyle.

B. Gérmes de la Fil. Moderna

{ Racionalismo  
Empirismo

} Descartes

{ Leibniz  
Spinoza

Oposición: Pascal

{ Hobbes  
Locke  
Hume

} Kant

C. Floración de los Idealismos

{ Fichte  
Schelling  
Hegel

D. Antiidealismos o Positivismos

{ Social: Comte  
Biología: Darwin

## IX. FILOSOFIA MODERNA

### 1. EPOCA DE TRANSICION

La época de transición entre el medioevo y la Edad Moderna es de las más ricas e interesantes de todo el acontecer histórico.

Un sinnúmero de circunstancias se aunan para romper con el pasado y abrirse a un nuevo futuro en el que el hombre y la Humanidad adquieren unas perspectivas totalmente distintas.

Se organizan los nuevos estados, surgen algunos inventos, se descubren nuevas tierras y nuevos planetas, el humanismo reclama al hombre como medida de todas las cosas, la antigüedad antropocéntrica renace con éxito, el individualismo se acentúa y proporciona mayor valor al hombre, la Reforma rompe con ataduras largo tiempo reforzadas, la seguridad teocéntrica se tambalea, las ciencias imponen sus leyes y sus conquistas, la filosofía se pierde en forma carente de fondo, comienza la nueva física, la tierra gira alrededor del sol...

El oleaje histórico irrumpe con fuerza impresionante. En el renacimiento se inicia una era de expansión de colosales dimensiones. Es "el levantamiento de las barreras" o "la apertura de los mundos". Levantadas las grandes barreras terrestres, los hombres se han encontrado convulsivamente a sí mismos. A partir del renacimiento, la fuerza vital europea preparada y robustecida por la eficacia del orden orgánico y sacro de la Alta Edad Media, comienza a quebrar los distintos horizontes, geográfico, astronómico, microfísico, demográfico, sociológico, científico, filosófico etc. y también antropológico.

Ya en la baja Edad Media surge un nuevo tomar en serio al hombre como hombre. Todavía aguanta seguro el mundo finito de los hombres: "Este mundo no es otra cosa que una mansión amplísima del hombre", dice en el siglo XVI Carlos Bovillus. Dirigiéndose al hombre exclama: "Ser hombre es permanecer en el hombre", reco-

giendo de nuevo el motivo que antes había expresado Nicolás de Cusa: "El hombre no quiere ser otra cosa que hombre". En realidad toda cosa prefiere su propio ser a todos los seres y su propia manera de ser a todas las maneras. Todo lo que es desea por toda la eternidad seguir siendo lo que es. Estos principios del Cusano adquieren un nuevo valor respecto al hombre. En él se añade el pensamiento, la razón que mide y valora. El hombre lleva en sí todas las cosas creadas, como Dios, pero Este las tiene en sí como arquetipo y el hombre sólo como relaciones y valores. Dios puede crearlo todo, nosotros podemos conocerlo todo y lo podemos conocer todo porque también nosotros lo llevamos todo potencialmente en nosotros. Poco después Pico de la Mirándola sacará de esta magnífica seguridad la consecuencia antropológica que nos hace pensar en la frase de Malebranche: "buscamos en el hombre algo peculiar por lo que su dignidad propia de hombre y la imagen de la sustancia divina no puede tener comparación con criatura alguna".

El hombre aparece autónomo y consciente de su poder intelectual. El mundo entero puede ser conocido por el hombre. Tal es la seguridad con que estos heraldos de una nueva época se sienten todavía hospedados en el mundo. El hombre es centro del mundo. / Ciertamente que el Cusano nos habla de la infinitud espacial y temporal del mundo, arrebatándole así a la tierra su categoría de centro y destruyendo mentalmente el esquema medieval. Pero esta infinitud es todavía puramente pensada y no una infinitud contemplada y vivida. El hombre no se siente todavía solo, no ha aprendido, por tanto a hacer la pregunta del solitario.

Con Copérnico penetra por todas partes lo ilimitable, lo infinito. El hombre se encuentra inseguro, achicado en la inmensidad del universo.

La pretensión del hombre de constituir el centro del universo pierde su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente.

Ante el mundo infinito de Copérnico caben diversas reacciones: el escepticismo, la afirmación del poder infinito de la razón o el sobrecogimiento hondo y penetrante de Pascal "me espanta el silencio eterno de esos espacios infinitos".

Sin embargo lo decisivo en este punto no es tanto el descubrimiento de hechos nuevos como el de un instrumento del pensamiento. Por vez primera el espíritu científico, en el sentido moderno de la palabra, entra en filas. Se busca ahora una teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales. /

La revelación copernicana, su sistema heliocéntrico, tiene repercusiones históricas decisivas en el curso de la filosofía. Las ciencias quitan a la teología el predominio explicativo del mundo y del hombre. El teocentrismo de la Edad Media se oculta ante el antropocentrismo creciente. Las ciencias aportan explicaciones ciertas en oposición a explicaciones del cosmos basadas, según se cree, en la Biblia. Los éxitos científicos que llevan al hombre a nuevas conquistas y logros insospechados, confirman el poder de las ciencias y el poder del hombre. Descubre las leyes del universo, comienza a ser Señor del mismo, lo puede dirigir, lo puede dominar, lo puede construir. /.

La filosofía y la ciencia moderna tienen que probar que la nueva cosmología, el mundo científico lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas filosóficos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero se dirigen hacia una misma meta. Giordano Bruno (1548-1600) fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites. Algo inaccesible a la razón humana. Para Giordano Bruno significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. Según Giordano Bruno la doctrina de Copérnico representa el primer paso decisivo hacia la auto-liberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. El universo infinito no pone barreras a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.

Kepler y Galileo ponen en marcha el aporte de Giordano Bruno.

Galileo por ejemplo, sostiene que en el campo de las matemáticas el hombre alcanza la cúspide de todo posible conocimiento, que

no es inferior al del intelecto divino. Ciertamente que la inteligencia divina conoce y concibe un número infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva, las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como Dios.

La matemática augura éxitos insospechados al pensamiento del hombre. Todo parece claudicar ante el poder de la ciencia. Ella lo podrá todo.

## 2. REACCIONES ANTE EL RETO DE LA CIENCIA MODERNA

### A. DESCARTES: PENSAMIENTO MATEMÁTICO Y FILOSOFÍA. RACIONALISMO.

✓ DESCARTES (1596-1650):

No expondremos de Descartes más que aquellos puntos en los que se ve más claramente el profundo influjo que sobre él tuvo la ciencia de su tiempo, y aquellos otros en que expone sus ideas antropológicas.

#### DESCARTES, PENSADOR CIENTÍFICO:

Descartes se señala por su afán de buscar un nuevo método para la Filosofía y aún para toda su vida intelectual. No en vano su obra más significativa lleva por título "DISCOURS DE LA METHODE".

En Descartes, cuando va a la busca de un nuevo método, operan dos fuerzas: su especial temperamento humano, y el deslumbramiento de su talento matemático. Por ambos capítulos Descartes busca claridad, distinción de ideas, certeza, unanimidad en los pareceres. Para él la verdad no sólo se identifica con lo evidente, con lo claro y distinto, sino con la certeza, con la firmeza. Descartes no se pregunta tanto lo que el hombre puede saber sino lo que puede saber con certeza, sin temor a equivocarse. Lo que a él le aterroriza es el estar equivocado en el campo teórico y en el comportamiento moral. Ciertamente se fija en que las matemáticas tienen también un cierto carácter de invención, de descubrimiento que avanza. Pero en ella no le admira tanto el avance cuanto la seguridad y la certeza del avance.



Ante todo, pues, habrá que proceder con método. Y las reglas fundamentales del método serán las que con tanto provecho rigen, al menos implícitamente, en las matemáticas y en la nueva física de su tiempo. Cuatro son las reglas fundamentales: *del método*

1) No admitir como verdadera cosa alguna que no se sepa con evidencia que lo es; hay que evitar la precipitación y no admitir más que lo que se presenta clara y distintamente a la mente;

2) Dividir cada dificultad en tantas partes como se pueda y se requiera para resolverlas mejor;

3) Concluir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ir ascendiendo poco a poco y gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos; *de lo simple a lo compuesto*

4) Hacer recuentos tan integrales y revisiones tan generales que lleguen a estar seguros de no omitir nada.

Por las palabras subrayadas se aprecia cómo el modelo de su filosofía está en la Geometría y en las Matemáticas. Será verdad lo que es evidente, es decir, lo que es claro y distinto. Habrá que proceder ordenadamente partiendo de lo más simple como si la unidad de lo compuesto no fuera más que la adición o la juntura de lo simple. Y, sobre todo, estar seguro, impedir todo error, aunque aquello que pueda ser asegurado tenga poca densidad cognoscitiva.

Descartes nos confiesa que las largas cadenas de razonamientos, simples y fáciles, que utilizan los geómetras, para llegar a sus demostraciones más difíciles, le habían dado la ocasión de imaginar que todo lo que puede caer bajo el conocimiento del hombre debiera seguir el mismo procedimiento. (Dis. de la Meth, 2.). Y uno se pregunta con qué razón y con qué lógica puede pensar esto Descartes. ¿Qué es esto de imaginar? ¿Por qué razón todos los conocimientos humanos habrán de seguir el paradigma de la geometría? Ciertamente que en este momento no habla propiamente más que de la geometría analítica. Pero la tentación de aplicar el mismo criterio a toda ciencia le iba a resultar demasiado fuerte. Se trataba de un método que aseguraba el uso de la razón si no de un modo perfecto, al menos del mejor modo que a él le

era posible. Tenía entonces Descartes veintitrés años, y él mismo se percataba que era tal vez demasiado joven para enfrentarse con la aplicación a la Filosofía de su nuevo método.

Elige, entonces, dedicar su vida a la verdad: emplear toda su vida a cultivar su razón y a avanzar tanto como fuera posible en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que se había prescrito; había experimentado tal alegría en las verdades que había descubierto, que no quería cambiar ese estilo de vida por ningún otro. Durante nueve años, desde 1619 a 1628 se dedica a viajar, porque esperaba alcanzar mejor su objetivo conversando con los hombres que permaneciendo encerrado. Nada de lo que iba viendo le parecía cierto, pero no por ello se consideraba escéptico, ya que no dudaba por dudar. Su intento era más bien, desechar la arena y la arcilla para edificar sobre roca. Con todo, siempre aprendía algo, cuando menos, la certeza de que las proposiciones que iba conociendo no eran ciertas. Tras estos nueve años, empieza a afrontar el problema de fundamentar definitivamente la filosofía, porque todos sus anteriores conocimientos eran insuficientes. Y es en este momento cuando se retira a Holanda. Va a intentar la búsqueda de una frase firme y última para todo su anhelo de verdad.

Para ello estima necesario rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar que hubiera la menor duda, a fin de ver si podía encontrar algo en que su "creencia" fuera enteramente indudable. Se pone, por tanto, a dudar de todo, incluso de las verdades geométricas. "Pero enseguida de percatarse de que, mientras quería pensar que todo era falso, era necesario que lo que pensaba fuese alguna cosa; y notando que esta verdad pienso, luego existo, era tan firme y segura que no eran capaces de conmovér~~la~~ aún las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que la podía recibir sin escrúpulos por el primer principio de la filosofía que buscaba" (ib., 4). ¿Qué hay en esta verdad "pienso, luego existo" para que le parezca a Descartes tan verdadera e indudable? Su claridad y distinción. De lo cual concluye la regla general de que aquello que concebimos clara y muy distintamente tiene que ser verdadero.

Este es el estilo científico del pensar cartesiano. Y este va a ser el principio y la forma de su Antropología.

## EL HOMBRE, SUSTANCIA PENSAnte:

Inmediatamente después de haber llegado a su principio fundamental: pienso, luego existo, Descartes intenta dar el segundo paso. La dirección está ya marcada: si lo que aparece como más indudable es el pensamiento, si es del pensamiento de donde se ha partido para llegar a la realidad, indudablemente lo más real del hombre será su pensamiento y la fuente de su pensamiento. De ahí a definir la esencia del hombre como una sustancia que piensa, el paso es facilísimo.

Veamos el texto de Descartes:

*“Después examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo alguno y que no había mundo alguno o lugar en el que yo fuese, pero que no podía fingir por ello que yo no existiere, y que al contrario, del hecho mismo de pensar a dudar de la verdad de las demás cosas, se seguía evidentemente y ciertísimamente que existía; mientras que, si solamente hubiese cesado de pensar, aunque todo el resto de lo que había imaginado fuese verdadero, no tendría razón alguna de creer que había existido, conocí por todo ello que yo era una sustancia, cuya esencia o naturaleza toda no consiste más que en pensar, y que para existir no tiene necesidad de lugar ninguno ni depende de cosa material; de suerte que este yo, es decir, el algo, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y que ella es aún más fácil de conocer que el cuerpo, y que, aunque éste no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que “es”. (Dis. IV, 4):*

Por más increíble que pueda parecer, éste es el párrafo inmediato al párrafo en que Descartes ha logrado su evidencia fundamental. El mismo procedimiento y el mismo estilo de evidencia va a emplear al hablar de lo que es el yo y de lo que es el alma. La primera parte del párrafo nos describe el método concreto de razonar que va a seguir. No nos importa tanto aquí, por más que en esas líneas se aprecie a donde va una argumentación de tipo geométrico, cuando se aplica a las cosas humanas. Hay, en efecto, una radicación de la realidad en el pensar, con lo cual se estima que la realidad ha de ser como yo la pienso, con tal de que este pensamiento sea claro y distinto. El paralelismo parmenideo y platónico vuelve a aparecer, reforzado ahora por el nuevo modelo matemático y científico de pensar.

En la segunda parte del párrafo es donde Descartes nos da clara y sucintamente su idea fundamental del hombre. Numeremos sus proposiciones:

- 1) yo soy una sustancia;
- 2) la esencia o naturaleza de esta sustancia consiste toda entera en pensar;
- 3) esta sustancia para existir no necesita lugar ni cosa material alguna;
- 4) este yo es el alma;
- 5) por el alma soy lo que soy;
- 6) el alma es enteramente distinta del cuerpo;
- 7) el alma es más fácil de conocer que el cuerpo;
- 8) aunque el cuerpo no existiera, el alma no dejaría de ser lo que es.

Descartes, por tanto, no se pregunta inmediatamente por lo que es el hombre sino por lo que es el yo. Ahora bien, pretender que la realidad primaria del hombre consista en ser yo, o pretender, tan siquiera que es en forma precisa de "yo" como se presenta mi realidad a mi propio conocimiento, es ya una pretensión aventurada. Descartes no se contenta con esta afirmación improbada e improbable, sino que nos asegura además que ese yo es una sustancia; no nos dice expresamente qué entiende aquí por sustancia, pero la utilización misma del término nos indica que ve el yo como algo independiente de las demás cosas, especialmente del cuerpo y del lugar, y algo que se basta a sí mismo para desarrollar lo que es su propia esencia o naturaleza.

La esencia del yo consiste en pensar, ciertamente, Descartes no entiende exclusivamente por pensar lo que constituye la vida intelectual; habla asimismo de creer, imaginar, querer, juzgar, etc., pero aún con tal ampliación, ¿es legítimo reducir la realidad del hombre a lo que es el yo, y el yo a la actividad real de pensar?

Aquí de nuevo aparece el peligro de desviación que hay en el conato de identificar la realidad personal del hombre con uno de sus momentos: el yo.

No para aquí Descartes. Explícitamente asegura que este yo es el alma. En efecto, la esencia del yo es pensar y la esencia del espíritu es también pensar; de ahí, que en el hombre alma y yo se identifiquen para Descartes. Consecuentemente el alma es enteramente distinta del cuerpo, y aunque éste no existiera el alma no se vería disminuida en nada. El alma, por lo que toca al pensamiento, y ella es sólo fuente del pensamiento, no necesita para nada del cuerpo y no recibe nada de él. Se extrema aquí, si cabe, el platonismo. Finalmente el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, porque lo más fácil y evidente de conocer es el pensamiento, la existencia de lo que piensa, y precisamente eso es el alma.

#### EL CUERPO Y SU RELACION CON EL ALMA:

Menos fácil de conocer que el alma, ¿qué es el cuerpo para Descartes y qué relación tiene con el alma?

Responde Descartes: “La naturaleza de la materia o del cuerpo... no consiste en ser cosa dura, pesada o coloreada, o que toca a nuestros sentidos de cualquier otra manera, sino solamente en ser una sustancia extensa, extendida en longitud, anchura y profundidad”. El cuerpo es también una sustancia, independiente de mí, que en lo que le es propio, la extensión, no tiene nada que recibir del alma. Se llega así a la suprema matematización y geometrización de los cuerpos. La conclusión respecto de plantas y animales es que han de considerarse como máquinas muy perfectas, pero reducidas a extensión y movimiento. Es el mecanismo llevado a sus últimos extremos. Ni las plantas ni los animales tienen automovimiento, ni tienen vida. Sus movimientos son efectos del movimiento universal. Hacen, por ejemplo, movimientos de ver, pero no ven propiamente, sino que reaccionan maquinalmente al movimiento que viene de fuera.

También el cuerpo humano es una máquina, una especie de reloj al que se le ha dado cuerda. Los movimientos del cuerpo humano pueden provenir, como en el caso de los animales, del movimiento universal exterior; pueden provenir, más concretamente, de lo que Descartes llama “espíritus animales”, cuerpecillos pequeños y rápidos en estrecha relación con la sangre y las diferencias de color. Pero Descartes tiene que reconocer que también el alma puede ser causa de los movimientos corporales. Es aquí donde se le plantea en toda su gravedad el problema de la interacción. ¿Qué relación tiene el alma con el

cuerpo? ¿Por qué si el alma no tiene nada que ver con el cuerpo está unida a él? ¿Cómo es posible esta unión entre dos sustancias tan completas y dispares? ¿Qué objeto tiene tal unión? Es en este punto donde flaquea la interpretación cartesiana y donde no recibimos respuestas, al menos respuesta válida. Descartes propone un punto determinado del cuerpo humano, la glándula pineal, donde se unen alma y cuerpo, y por donde el alma transmite sus órdenes al cuerpo.

Con este dualismo tan exacerbado en su concepción del hombre que separa tan radicalmente el alma del cuerpo, éste queda dividido. Tal división, al radicalizarse, va a llevar a las más extremas consecuencias. Así como Descartes da paso en filosofía tanto al racionalismo como al empirismo, en Antropología, da paso al espiritualismo y al materialismo. Una exageración llama, también en el pensamiento, a la exageración opuesta.

## B. PASCAL: EL HOMBRE ANTE LO INFINITO

PASCAL: (1623-1662): Pascal comenzará aceptando todos los presupuestos cartesianos; pero pronto se opuso a ellos. Pascal prestó a la antropología un nuevo impulso y esplendor.

Para comprenderlo es necesario valorar estos dos párrafos que en su obra "¿Qué es el hombre?" escribe Martín Buber:

*"En el hielo de la soledad es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego a lo más recóndito, de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo".*

*"Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquellas el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura, y con ella, independencia". (1).*

---

(1) Martín Buber ¿Qué es el hombre? Breviarios, Fondo de Cultura Económico N° 10, edición V pp. 24 - 25.

Con una claridad que no ha sido superada hasta nuestros días, Pascal rastrea los dos infinitos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, y así llega a percatarse de la provisionalidad del hombre.

El entusiasmo de Bruno y Kepler, que parecía rebasar en los hombres, ha sido reemplazada por una parquedad terriblemente lúcida, melancólica pero creyente. Es la parquedad propia del hombre que se encuentra en una soledad de hondura desconocida hasta entonces y su boca pronuncia con un seco patetismo la cuestión antropológica, “¿Qué es el hombre en lo infinito?” Una vez que se ha tomado en serio el concepto de infinito, no es posible ya convertir el mundo en una mansión para el hombre.

Pascal sin embargo se introduce en él. Comprendió que los presupuestos cartesianos no eran el guía adecuado para conducirlo por la obscuridad del hombre. Pronto se vio obligado a hacer aquella distinción fundamental entre el espíritu geométrico y el espíritu de finura. El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos.

Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. Pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá de tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza. En este terreno la matemática no se podrá convertir jamás en el instrumento de una doctrina verdadera del hombre, de una antropología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica. Esto es un absurdo para Pascal. La lógica y la metafísica tradicionales tampoco se hallan en mejor posición para comprender y resolver el enigma del hombre; su ley primera y suprema es el principio de contradicción. El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente lo que no encontramos en el hombre. No le está permitido al filósofo construir un hombre artificial; tiene que describir un hombre verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especula-

ciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. La contradicción es el verdadero elemento de la existencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple y homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos.

Por tanto no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre antes y después de la caída. Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder y su razón y su voluntad se pervirtieron. La máxima clásica, concóctete a ti mismo, entendida en su sentido filosófico, el de Sócrates, Epitecto o Marco Aurelio, no sólo es inoperante sino falaz y errónea. El hombre no puede confiar en sí mismo; tiene que enmudecer para oír una voz superior y más verdadera. “Qué será de ti! oh hombre! que buscas cuál es tu condición verdadera valiéndote de la razón natural... Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras. Escucha a Dios”. Lo que se nos ofrece no es una solución teórica al problema. La religión no puede ofrecerla. La religión no pretende aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio. El Dios de que nos habla es un Dios oculto; por eso tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un hombre oculto. La religión no es teoría de Dios y del hombre y de su relación mutua; la única respuesta que recibimos de la religión es que es voluntad de Dios ocultarse a sí mismo. “Así pues estando oculto Dios, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera; y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva”. La religión por lo tanto, si podemos explicarnos así, constituye una lógica del absurdo; pues sólo así puede captar el absurdo, la contradicción interna, el ser quimérico del hombre.

“Ciertamente nada nos choca con mayor rudeza que esta doctrina; y no obstante sin este misterio, el más incomprensible de todos somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se retuerce y desemboca en este abismo de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible para el hombre”.



### C. SPINOZA: MATEMATICA Y ESPIRITU HUMANO

SPINOZA: (1632-1677): El intento mayor de dominar la nueva situación del hombre postcopernicano, tal como nos la trasmite Pascal, se debe a un hombre que entró en escena poco después de la muerte de Pascal.

Spinoza da el último y decisivo paso en la teoría del mundo y del espíritu humano.

El intento de Spinoza significa que se acepta la infinitud astronómica, en forma absoluta y al mismo tiempo se le arrebató su carácter inquietante: la extensión a la que se le atribuye esta infinitud es uno de los infinitos atributos de la sustancia infinita y uno de los dos de que tenemos noticia; el otro es el pensamiento.

La sustancia infinita misma, que Spinoza denomina también Dios, y a cuyo respecto la infinitud del espacio no puede ser más que uno de sus infinitos atributos, ama, se ama a sí misma y se ama también a sí misma especialmente en el hombre, porque el amor del espíritu humano en Dios no es más que parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo.

Se contesta a la pregunta de Pascal de que será el hombre ante el infinito: un ser en el que Dios se ama a sí mismo. Parece como si la cosmología y antropología se hubieran reconciliado en forma grandiosa.

La época del racionalismo embota los puntos de la interrogación antropológica, pero la astilla sigue clavada en la carne y produce secretamente su desazón y entorpecimiento.

### 3. DEL RACIONALISMO AL IDEALISMO. HEGEL

EL HOMBRE FILOSOFO SIEMPRE HA BUSCADO

UN ABSOLUTO. LA DIOSA RAZON

El Nominalismo y el Renacimiento, fases del último período de la filosofía medieval, habían mostrado orientaciones racionalistas y empiristas. Estas orientaciones adquieren un sentido nuevo en Descar-

tes, aunque el racionalismo toma primacía en su sistema. Hobbes y Gassendi, rechazando el exclusivismo espiritualista de Descartes, acen-  
túan y dan forma a la corriente empirista. Pascal es una voz de protesta en esa cosmovisión y no tendrá eco hasta la filosofía contemporánea.

Esos dos gérmenes racionalismo-empirismo se desarrollan con vigor inusitado cubriendo grandes extensiones del pensamiento filosófico ulterior. Kant intenta una síntesis de ambos, porque las escuelas del empirismo habían hecho naufragar los valores metafísicos, éticos y religiosos y las escuelas del racionalismo, aunque habían conservado esos valores, lo habían hecho a costa de una filosofía perezosa que postulaba el paralelismo entre el ser y el pensar.

• Kant trata de salvar esos valores buscando cómo es posible el conocimiento científico (que corresponda a la realidad) pero haciendo una crítica a la razón (críticismo). Las teorías empíricas habían tratado de mostrar, con método psicológico, que la experiencia sensible era el contenido de todo conocimiento; Kant y sus sucesores mostrarán con método trascendental, que la función decisiva radica en el pensamiento o inteligencia, no en la sensibilidad (idealismo trascendental).

De hecho pese al genial de Kant en busca de una síntesis esos gérmenes se desarrollan en distintas direcciones: el racionalismo se desarrolla en idealismo y el empirismo en positivismo.

En el amplio sistema metafísico de Hegel se pierde la antigua concepción del conocimiento, que era una fiel relación entre modelo y copia. En su idealismo de identidad la idea no es el principio del sistema sino que absorbiendo todo convierte la realidad en idea. Con este sistema se pretende justificar racionalmente toda la realidad en cada uno de sus campos, desde el conocimiento lógico, las ciencias físicas y matemáticas o de la naturaleza, hasta las actividades del espíritu (derecho, política, religión, arte, filosofía, historia, moralidad). Esta explicación se cumple disolviendo lo finito en lo infinito, alfa y omega de la filosofía hegeliana. "Lo finito es solamente ésto: convertirse en infinito él mismo por su naturaleza. La infinitud es un destino afirmativo, lo que él es verdaderamente en sí. Así lo finito desaparece en lo infinito, y lo que es, es únicamente lo infinito".

El sistema de Hegel ha ejercido una influencia decisiva no sólo en la manera de pensar de una época sino en su misma actitud social y política, influencia que ha favorecido la desposesión de la persona humana concreta y de la sociedad humana concreta en favor de la razón del mundo, de sus procesos dialécticos y de sus formaciones objetivas. Recordemos su dialéctica: tesis: la idea en sí, antítesis: la idea fuera de sí, síntesis: la idea sobre sí o sea el espíritu.

El joven Hegel toma tan en serio a la persona humana concreta que con ella demuestra la posición particular que corresponde al hombre. En "El espíritu del cristianismo y su destino" escribe Hegel: "En cada hombre están la luz y la vida, él es la propiedad de la luz; y no es iluminado por una luz a la manera de un cuerpo opaco que muestra un resplandor que le es ajeno sino que se enciende con su propia materia ígnea y su llama le es propia".

Hegel no habla en este caso de un concepto general del hombre sino de "cada hombre", por lo tanto, de la persona real, de la que tiene que arrancar en serio una antropología filosófica genuina. Pero en vano buscaremos este planteamiento del problema en el Hegel después, el que ha influido en el pensamiento de una centuria, y quizá no sea aventurado decir: en vano se buscaría en él al hombre real.

El Hegel sistemático ya no arranca como el joven Hegel del hombre mismo, sino de la razón del mundo; para él el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y con ello a su consumación; todas las contradicciones que se dan en la vida y en la historia de los hombres no conducen a la problemática antropológica sino que explican por una mera "astucia" de que se vale la idea para llegar a su propio lomo mediante la superación de la contradicción. La cuestión fundamental ¿qué es el hombre? es respondida en forma definitiva, según se pretende, pero, en verdad ha sido opacada como tal cuestión y hasta cancelada. Incluso también se ha hecho enmudecer a la pregunta filosófica de Kant que precede a la cuestión antropológica ¿qué puedo saber? Si el hombre es el lugar y el medio donde la razón del mundo se conoce a sí misma, entonces no habrá límite alguno para lo que el hombre puede saber. Según la idea, el hombre lo sabe todo, como también la idea, lo realiza todo, todo lo que hay en la razón. Ambas cosas suceden en la his-

toria, donde aparecen el Estado perfecto como consumación del ser y la Metafísica perfecta como consumación del conocimiento. Al experimentar ambas cosas, experimentamos a la vez, en forma adecuada, el sentido de la historia y el sentido del hombre. Con ello la omnipotencia de la razón toma su sitio en la historia del pensamiento moderno. “La Diosa Razón” de la Ilustración no será otra cosa que la culminación de esa omnipotencia.

Cuando la Filosofía en la época de transición tomó otros derroteros parecía que le estorbaba el Absoluto teocéntrico, buscando en el hombre y en el yo el nuevo campo filosófico. Sin embargo también en esa dirección muy pronto buscará otro Absoluto. El Racionalismo - Idealismo en sus exigencias y logros más radicales lo demuestran. Hegel es la prueba más evidente de ello. La Diosa razón, la expresión última de esa aspiración. El hombre, la filosofía, el hombre-filósofo necesitan de un Absoluto. ¿Será el Absoluto un invento del hombre-filósofo, su sueño recóndito? o ¿porque existe el Absoluto, el hombre-filósofo, sea cual fuere el camino, siempre se orienta hacia él, siempre lo vislumbra, siempre llega hasta sus umbrales?

El idealismo ha perdido al hombre en una abstracción por muy cerca del infinito que ésta se sitúe.

#### 4. DEL EMPIRISMO AL POSITIVISMO

##### A. COMTE: EL HOMBRE ES HOMBRE SOLO A TRAVES DE LA HUMANIDAD. EL DIOS HUMANIDAD.

El empirismo, opuesto al idealismo con la base empírica de sus conocimientos; después de proyectarse en sensismo racionalizado, empirismo acomístico y fenomenismo escéptico encuentra su cauce de desarrollo novedoso en la poderosa corriente positivista. Esta corriente se caracteriza por su actitud antimetafísica y por la exaltación de las ciencias como único conocimiento posible, única moral y única religión.

Convencido que la ciencia positiva será la salvación del mundo, porque trae la solución definitiva y última de todos los problemas del género humano, Comte (1798-1857) se entrega a la ciencia. La con-

vicción del progreso de la humanidad es su descubrimiento y el punto de partida de su filosofía; en ella se formula la ley de los tres estados y de ahí sale la doctrina sobre la ciencia y la sociología.

[ *Ley de los tres estados*: Todo el pensamiento comtiano se orienta a una salvación política de esa humanidad que marcha necesariamente hacia el progreso. Para lograr que los hombres marchen concordes hacia esa meta, se ha de buscar ese común denominador que nos dan las ciencias, para después poner una base segura, que la sociología nos dará. La primera verdad se descubre con la observación de la historia y del desarrollo del hombre; es la ley de los tres estados, por los que pasa el conocimiento humano: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo.

El estado teológico es la niñez del espíritu humano, que, frente a la naturaleza, desea conocerla en sus causas, busca un objeto absoluto y no encuentra otra explicación que la de un ser trascendente forjado en la imaginación. El apogeo de este estado se encuentra en el catolicismo.

El estado metafísico es la juventud del espíritu humano, que sustituye las divinidades mitológicas y Dios, por entidades metafísicas: sigue buscando un objeto absoluto, que ya no le parece trascendente sino inmanente; su apogeo se encuentra en el panteísmo, que sintetiza en una sola naturaleza todas las entidades metafísicas; aquí la imaginación sigue predominando sobre la razón.

El estado positivo es la madurez del espíritu humano. Y se opone a los precedentes, ya que se desentiende del objeto absoluto para concretarse a lo relativo, es decir, a los hechos experimentados en las ciencias; no busca explicaciones inmanentes ni trascendentes, sino que se contenta con la simple observación, eliminando la imaginación.

La ley de los tres estados se aprueba por el estudio de la historia, por la observación de la vida personal y porque la razón nos muestra que al estado positivo tuvieron que preceder los anteriores. Aunque algunas ramas del saber entraron ya al estado positivo, toda la cultura intelectual humana y la organización social, que sobre ella se funda, aún no han llegado a ese estado. Se requiere pues, ordenar y clasificar las ciencias, lo que es el cometido de la filosofía positiva.

### *Filosofía positiva:*

Se trata de proponer un sistema de conocimientos universales y científicos, al cual se le llama filosofía positiva. Conocimientos universales, porque han de responder a las cuestiones que legítimamente se ponen los hombres y su futuro; científicos, porque han de ser comprobados por la experiencia, según los métodos de la ciencia moderna. Por tanto, la filosofía positiva se caracterizará por abolir la fe y la certeza metafísicas, y no tener más criterio de verdad que la experiencia científica. El lema de esta ciencia será: "saber prever a fin de proveer".

Ahora bien, como las ciencias se relacionan unas con otras, - las de fenómenos complejos dependen de las de fenómenos simples, las de fenómenos concretos se subordinan a las de abstractos - se han de clasificar, para encontrar la mutua dependencia y hacerlas progresar. Para clasificarlas hemos de ver el grado de simplicidad de su objeto y la generalidad de sus leyes, pues cuanto el objeto de una ciencia es más simple, sus leyes son más generales o necesarias. Según eso en el primer grado están las matemáticas, sigue la astronomía, en tercer lugar la física, después la química, en quinto lugar la fisiología y por último, la sociología, cuyo objeto es el más complejo y cuyas leyes son las menos universales, aprovechándose de todas las otras ciencias; por ser de esta índole, la sociología es la última ciencia que presupone las otras.

Establecida la anterior dependencia de las ciencias, Comte buscó una que las unificara objetivamente, y creyó que sería las matemáticas, por tener el objeto más universal; pero muy pronto lo juzgó imposible, al menos por mucho tiempo, dada la complejidad de los hechos. Entonces optó por hacer una síntesis subjetiva, es decir, desde el punto de vista de la utilidad práctica para la humanidad. Así encontró que la ciencia unificadora debía ser la sociología.

### *LA SOCIOLOGIA*

La sociología, que tiene el objeto más complejo y las leyes más modificables, sintetiza todas las ciencias y las presupone, pues depende de las condiciones biológicas, químicas, etc., por tanto, el progreso de la humanidad dependerá del progreso de esas ciencias. La sociología, pues, cuando haya determinado el sentido y las leyes de ese progreso, podrá dirigir a las demás ciencias, indicando las investigaciones útiles

y suprimiendo las inútiles. Así se realizará la unificación de los trabajos científicos, encaminandos al más noble anhelo, el progreso de la humanidad.

En realidad es esta Humanidad la única realidad auténtica y verdadera. La persona humana es un simple fenómeno. El hombre es hombre sólo a través de la humanidad. El entendimiento humano en cuanto tal es sólo un objeto biológico. Las funciones del entendimiento son sólo cosas sociales, lo mismo la moralidad . . . En otras palabras la especie humana debe ser considerada como un inmenso organismo, que resulta del consentimiento social y crece en la historia como un inmenso y eterno individuo. El hombre es hombre sólo por su participación en la humanidad, como un todo social. Vivimos y somos en la humanidad, a la que debemos adorar. Es Dios. La humanidad debe ocupar el lugar de Dios, ella, como “conjunto de los seres pasados, presentes y futuros que concurren libremente a perfeccionar el orden universal”, es el Gran Ser. No se trata de un concepto biológico de la humanidad, sino del histórico, que indentifica románticamente a la humanidad con la tradición divinizada; una tradición que comprende todos los elementos objetivos y subjetivos, naturales y espirituales del hombre en todos los tiempos. Este Dios—Humanidad progresa hasta convertir “el amar, el saber, el querer y el poder” en los cuatro servicios necesarios, cuya deparación y coordinación caracterizan la madurez del Gran Ser. Así se comprende que la humanidad sea la única realidad verdadera, siendo el individuo una abstracción porque él existe, vive, actúa, tiene valor y dignidad sólo como parte del todo. Por tanto debe vivir para la humanidad y adorarla.

#### B. DARWIN: LA BIOLOGIA EN LA INTERPRETACION DEL HOMBRE.

El positivismo aboga por un modo de ciencia basada en los hechos y no en la suposición de principios generales. El pensamiento biológico engrosa esa pretensión positivista.

Si echamos la vista a los autores estudiados hasta acá, vemos que la Antropología anterior a Darwin y al siglo XIX había estudiado al hombre desde su diferencias con el animal. El hombre tiene elemen-

cos comunes con el animal y elementos diferenciativos, pero al confundir lo específico con lo diferenciativo, y lo específico con lo esencial, se propendía a considerar la esencia del hombre desde una perspectiva preponderantemente anímica. Incluso, cuando se estudiaban aspectos corpóreos y animales del hombre, se estudiaban desde los aspectos espirituales y racionales, o, al menos, con técnicas más propias de lo inmaterial que de lo material. No en vano la Psicología se entendía como una parte de la Filosofía, a la que sólo se podía llegar con un cierto grado de abstracción.

Ciertamente Aristóteles puede considerarse como una excepción. Sus estudios sobre los animales y sobre la sensación, entre otros, demuestran su sentido de observación y su intención de entender al hombre también desde su vertiente animal. El mismo Darwin dirá que, aun en este aspecto de Historia natural, Linneo y los demás naturalistas son unos pigmeos al lado de Aristóteles, a pesar de los escasos medios con que pudo contar el estagirita.

Pero esta fecunda dimensión de Aristóteles no fue aprovechada suficientemente en las ulteriores Psicologías. El hombre fue estudiado desde el alma y desde las diferencias con el animal.

Una segunda característica general de la Antropología clásica es su estudio desde lo que el hombre es y no desde su origen específico. La pregunta por el origen del hombre se entendía como la pregunta por el origen del individuo dentro de la especie humana ya constituida. La pregunta por el origen de la especie humana en cuanto tal, desde el punto de vista científico y filosófico carecía de inteligibilidad, y desde el punto de vista dogmático se suponía resuelta en el relato del Génesis. Se pensaba que importaba poco para dar con la esencia de una realidad el preguntarse por su origen concreto y determinado.

Una tercera característica puede señalarse aún: La tendencia al fixismo, propia de la filosofía aristotélica. Todo cambio de mentalidad es siempre costosa. Pero si a ese cambio en sí costoso se añade el predominio de ideas que niegan la posibilidad del cambio, precisamente en el tema de las especies, entonces es extraordinariamente difícil superar la inercia del fixismo. El mismo Darwin en el último capítulo de su libro "El Origen de las especies" (1) tiene que dedicar



un apartado a las causas de la creencia general en la inmutabilidad de las especies. Dos principales señala: primera, la idea de que la historia del mundo ha sido de poca duración; segunda, que somos lentos en admitir grandes cambios de los cuales no hemos visto sus pasos. (Ib. pág. 443). No siempre los hechos aparentes son los más reales y los que mejor descubren lo que es la realidad y lo que son sus leyes. Una cierta retirada de las apariencias es siempre indispensable para la explicación científica de los hechos. La evolución podrá no ser directamente constatable, pero en opinión de Darwin es la única explicación posible de la totalidad de los hechos biológicos.

Esta retirada a la explicación racional de los hechos tiene indudablemente que ser fiel a los hechos mismos. Esta conciencia es uno de los valores fundamentales que presta la Ciencia a la Filosofía. Hemos visto al estudiar el pensamiento de Descartes y de Pascal cómo, sobre todo en el caso de Descartes, la Filosofía había tenido en cuanto ciencia su modo de elucubrar. Más aún, en el estudio de lo que es el cuerpo se había seguido tanto en Descartes como en Pascal la idea mecanicista, que se deducía de las leyes de la nueva Física. Pero ésta lo que estudiaba fundamentalmente es el cuerpo en cuanto cuerpo. Mas en el caso del hombre y de los animales tanto como la nota de cuerpo importa la nota de vivo. Hombres y animales lo que tienen es un cuerpo vivo. La Física podrá ayudar en su estudio, pero es insuficiente para dar una explicación cabal.

Es aquí donde entra la gran innovación de Darwin y de los demás cultivadores de la Historia Natural, tal como por entonces se decía. El hombre es esencialmente un ser biológico, porque es esencialmente un ser vivo. Este su carácter vital no aparecerá como tal sino desde una Ciencia especial, la que hoy llamamos Biología. Ya no podrá hablarse del hombre sin atender a lo que de él nos diga la Biología. Pero la Biología cometería un grave error si pretendiese ser la única Ciencia que puede hablar del hombre.

"El Origen de las especies" no es, con todo, una Antropología. No pretende serlo. Su objetivo principal no es decir lo que es el hombre, ni siquiera decir de un modo total cuál es el origen de la especie

---

(1) The Origin of Species, Mentor New York 1962.

humana. Su tema es el que expresa el título: cuál es el origen de las especies, cómo se explica la pluralidad de especies y cuál es el mecanismo que explica la evolución de unas especies desde otras.

El mismo Darwin nos explica en el primer párrafo de la Introducción, cuál fue su método general en el hallazgo de su hipótesis evolutiva. Era un "naturalista" y, como tal viajaba a bordo del "Beagle" no se contentó con lo que podía observar en su tierra natal y se dedicó a viajar para dejarse impresionar por el mayor número posible y la mayor variedad de hechos "quedé sorprendido, nos dice, por ciertos hechos en la distribución de los seres orgánicos de América del Sur". (Ib. 1, C., pág. 27). También aquí la sorpresa y la admiración en el arranque del pensamiento científico. Tras esta admiración, ya vuelto a Inglaterra, vino el paciente acumular de nuevos hechos, después siguió una paciente reflexión sobre esos hechos. A continuación un intento de especulación, es decir de buscar la explicación unitaria de todos los hechos recogidos. Finalmente, la llegada a unas conclusiones que le "parecieron probables". El mismo Darwin nos confesará que hay serias objeciones contra la teoría de la descendencia con modificaciones a través de la variación y la selección natural. (I. C., pág. 426). Por ello su teoría le parece más probable, la que mejor explica la totalidad de hechos conocidos.

No fue Darwin el primero en proponer que unas especies procedían de otras. El mismo nos ha dado la lista de quienes le precedieron Buffon, Lamarck, Wells, Herbert, Grant, etc. Su más importante predecesor es Lamarck, que no sólo había aceptado el fenómeno, sino que había intentado una explicación, el cambio de las especies no necesita de ninguna intervención especial de Dios, sino que ocurre conforme a una ley natural: las transformaciones son debidas a la acomodación al ambiente, y son transmitidas por herencia. Con todo, Darwin representa la culminación del proceso que le antecedió. ¿En qué estriba su novedad?

Ante todo, en la radicalidad de su planteamiento. No es suficiente afirmar la dependencia de unas especies de otras, sino que hay que explicar cómo tantas especies, casi innumerables, han sido modificadas hasta alcanzar su estructura presente. Darwin no pretendía, como es natural, poder mostrar cuál ha sido el proceso concreto que han seguido las especies desde su origen hasta nuestros días. Aunque hubiera sido factible mostrar tal proceso, estaríamos todavía lejos de

una explicación científica. Lo que a él le importaba más era descubrir la ley que explicase cómo de unas primeras pocas especies había surgido el número y la variedad de las actualmente existentes. En definitiva, se precisaba lograr una idea clara de los medios que posibilitan la modificación y la coadaptación de las especies.

En la busca de su solución, una solución que tiene mucho de teórica e hipotética, mucho le ayudaron las observaciones de Malthus. La ley está, hasta cierto punto, en la realidad. Pero sólo un golpe de creación teórica, como en el caso paralelo de Newton, es capaz de encontrarla o de proyectarla sobre la realidad. Los cálculos de Malthus le indicaron a Darwin que hay más individuos en cada especie de los que pueden sobrevivir. Por tanto ha de haber lucha por la existencia. Sobrevivirá entonces el que mejor se acomode, y consecuentemente habrá una selección natural. (I. C., 29) ¿Será esto así?

Nada puede parecer a primera vista más difícil de creer que los órganos más complejos y los instintos han sido perfeccionados, no por medios superiores a la razón humana, sino por la acumulación de pequeñas pero innumerables variaciones. Con todo, prosigue Darwin, la dificultad no puede considerarse realmente de peso si consideramos que todas las partes de la organización y todos los instintos ofrecen diferencias individuales; si consideramos además que hay una lucha por la existencia conducente a la preservación de las desviaciones provechosas de la estructura o del instinto; si consideramos finalmente que pueden haber existido gradaciones en el estado de perfección de cada órgano, cada una buena a su manera. (I. C., 426).

No hay razón, argumenta Darwin, para que los principios que han actuado tan eficientemente en los animales domésticos, no hayan actuado naturalmente. En la supervivencia de individuos y razas favorecidas durante la "Lucha por la existencia" que constantemente reaparece, se da una poderosa forma de Selección, siempre actuante. La lucha por la existencia se sigue inevitablemente de la alta proporción geométrica que es común a todos los seres orgánicos. Esta alta cifra de aumento es probada por cálculo teniendo en cuenta el rápido aumento de animales y plantas durante una sucesión de estaciones peculiares, y cuando se naturalizan en nuevas regiones. Nacen más individuos de los que pueden sobrevivir. Los individuos de la misma especie son los que están en más estrecha competencia y, por tanto, la lucha será más dura entre ellos. También la lucha aparecerá entre los

seres más separados en la escala de la naturaleza. En los animales de sexo diferentes, serán los machos más vigorosos o más hábiles los que dejarán prole más numerosa. (I. C., 433).

Si, pues, animales y plantas varían, ¿por qué las variaciones o las diferencias individuales, que han resultado favorables, no van a ser preservadas y acumuladas por selección natural, o por la supervivencia del más apto?. ¿Qué límite se le puede poner al poder de la naturaleza actuando durante un número enorme de años y edades, un poder que penetra la constitución entera, la estructura y los hábitos de cada naturaleza, y que favorece lo bueno y rechaza lo malo? “Yo no puedo ver límite a este poder en su trabajo de adaptar lenta y estéticamente cada forma a las relaciones más complejas de la vida. La teoría de la selección natural, incluso desde este solo punto de vista, parece ser altamente probable”. (I. C., 434).

Pero hay más. Está el hecho de la agrupación de todos los seres orgánicos en lo que se ha llamado el sistema natural. Este hecho es inexplicable en la teoría de la creación. Al contrario, la hipótesis de la selección natural lo explica bien: hay una tendencia en los grupos grandes a aumentar en tamaño y a diferenciarse en carácter. Esta tendencia, junto con la inevitable contingencia de las muchas extinciones, explica la disposición de todas las formas de vida en grupos subordinados a otros grupos, de los grupos en unas pocas grandes clases, que han prevalecido durante todo el tiempo. La selección natural actúa sólo por acumulación de variaciones ligeras, que sean sucesivas y favorables. Por tanto, avanza con pasos cortos y lentos. Los mismos fines se alcanzan con una variedad casi infinita de medios. Cada peculiaridad, una vez adquirida es heredada, y las estructuras ya modificadas tienen que ser adaptadas. Así vemos por qué la naturaleza es pródiga en variedad y parsimoniosa en innovación. (I. C., 435).

La teoría de la selección natural explica perfectamente por qué hay fallos en la naturaleza. Lo admirable es que no se hayan encontrado más casos de falta de absoluta perfección. Es, por ejemplo, claro en esta concepción que una especie todavía no perfectamente desarrollada en función de su medio pueda ser desplazada o aniquilada por otra que o cobró mayor vigor en otro medio, o en el nuevo alcanza una acomodación pronta y superior.

La teoría de la selección natural debe aplicarse también a los instintos. No ofrecen mayor dificultad que las estructuras corporales. No es difícil entender por qué la naturaleza se mueve por pasos medidos al dotar a diferentes animales de la misma clase con distintos instintos. El hábito actúa a veces en la modificación de los instintos, pero no siempre, como se ve en el caso de los insectos neutros que no dejan progenie que herede los efectos de hábitos largamente continuados. Desde el punto de vista de que las especies del mismo género han descendido de un progenitor común, y han heredado mucho en común, podemos entender cómo especies aliadas, colocadas en condiciones de vida muy diferentes, siguen casi los mismos instintos. Desde la perspectiva, según la cual los instintos han sido adquiridos lentamente por selección natural no hay por qué maravillarse de que algunos instintos no sean perfectos y estén sujetos a errores, ni de que muchos instintos causen sufrimiento a otros animales. (I. C., 438).

En todo este problema de la selección natural ha de atenderse más a las afinidades reales entre las especies que a sus semejanzas de adaptación, son debidas a la herencia o comunidad de descendencia. El Sistema Natural es una disposición genealógica con los grados adquiridos de diferencia indicados por las variedades, especies, géneros, familias, etc. Las líneas de descendencia se han de reconocer por los caracteres más permanentes, sean cualesquiera y sea la que sea su importancia vital. (I. C., 441).

El desuso, ayudado a veces por selección natural, puede reducir a menudo órganos que han quedado sin uso con el cambio de hábito o condiciones de vida; éste es el sentido de los órganos rudimentarios. Pero el desuso y la selección actuarán generalmente en cada individuo, cuando ha llegado a su madurez y tiene que ocupar su puesto de forma completa en la lucha por la existencia, y por tanto tendrá poco poder sobre el órgano durante la juventud de su vida. De aquí que el órgano no se reduzca ni se vuelva rudimentario en su primera edad. (I. C. 441).

De todo ello concluye Darwin las especies han sido modificadas durante un largo curso de descendencias. Tal modificación se ha efectuado principalmente a través de la selección natural de variaciones favorables, leves pero sucesivas y numerosas. Ha sido favorecida en gran manera por los efectos heredados del uso y desuso de algu-

nas partes. Ha sido favorecida también aunque de forma menos importante en relación con las estructuras de adaptación por la acción directa de las condiciones externas y por variaciones que en nuestra ignorancia parecen surgir espontáneamente. No es, por tanto, la selección natural la única causa de la variación, aunque sí la más importante. (I. C., 442).

Nada de esto tiene por qué herir, continúa Darwin, los sentimientos religiosos de ninguno. El está de acuerdo con un teólogo que le escribió diciendo que es una concepción más noble de la Deidad creer que Dios creó unas pocas formas originales capaces de auto-desarrollarse en otras, que creer que necesitó un acto nuevo de creación para suplir los huecos causados por la acción de sus leyes. (I. C. 443). Ni vale decir que es lo mismo un acto de creación que muchos. El axioma filosófico de Maupertio “de la acción menor”, dice Darwin, nos hace pensar en favor del menor número de actuaciones extrañas. Ciertamente no debemos creer que los innumerables seres dentro de cada gran clase han sido creados con claras pero engañosas señales de descendencia de un único progenitor. Por otro lado, los que piensan que los cambios han sido grandes y repentinos están casi en el mismo plano, desde un punto de vista científico, que los que creen en la creación de las especies a partir del polvo de la tierra . . . (I. C., 445).

¿Hasta dónde se extiende la teoría de la modificación de las especies? La cuestión es de difícil respuesta, dice Darwin. Cuanto más diferentes son las formas los argumentos en favor de la comunidad de descendencia son menos en número y de fuerza menor. Pero algunos argumentos de gran fuerza se extienden mucho. Todos los miembros de todas las cosas están conectados por una cadena de afinidades y pueden ser clasificados en grupos subordinados a otros grupos. Organos de rudimentaria condición muestran claramente que un progenitor anterior tuvo el órgano plenamente desarrollado. “No puedo dudar que la teoría de descendencia con modificación incluye todos los miembros de la misma gran clase o reino. Creo que los animales descienden a lo más de cuatro o cinco progenitores, y las plantas de igual o de menos número”. (I. C., 446). Por analogía Darwin llegaría a la convicción de que todos los animales y plantas descienden de un único prototipo.

Darwin se admira de la profunda unidad de todos los seres vivos. Todos tienen mucho de común en su composición química, en su

estructura celular, en sus leyes de crecimiento, en su patibilidad respecto de influjos perniciosos. Casi todos los seres orgánicos, excepto tal vez algunos de los más bajos, tienen una producción sexual esencialmente similar. Entre el reino vegetal y el animal ciertas formas son tan intermedias que es difícil su clasificación en un reino o en otro, por ejemplo, las algas. Por consiguiente, siguiendo el principio de selección natural con divergencia de carácter, no parece increíble que de una forma como esa, baja y rudimentaria, se hayan podido desarrollar animales y plantas; y si admitimos esto, debemos admitir igualmente que todos los seres orgánicos que han vivido en la tierra pueden haber descendido de alguna forma primigenia". (I. C., 446).

"Cuando dejemos de mirar a un ser orgánico como el salvaje que mira un navío, como algo que sobrepasa su comprensión; cuando contemplemos cada producción de la naturaleza como algo que ha tenido una larga historia, cuando contemplemos cada estructura compleja y cada instinto como la suma de muchos intentos, cada uno de ellos útil para su poseedor..." (I. C., 447 - 448) entonces cambiará radicalmente el estudio de la historia natural. Son las condiciones para que aparezca la razonabilidad de la hipótesis evolucionista.

Llegará un día en que esta misma idea de la paulatina evolución podrá ser aplicada incluso a la Psicología. Herbert Spencer, apunta Darwin, es un caso de esta aplicación, por más que la evolución en Spencer tiene un carácter metafísico distinto del carácter biológico señalado por Darwin. La evolución para Spencer es ciertamente un principio cósmico, esencial a la materia y al movimiento, pero afecta de una manera especial al hombre. Uno y otro parecen admitir que todo el poder y capacidad mental, cualesquiera sean, se adquiere gradualmente. Es en este punto donde Darwin se atreve a insinuar el problema del hombre en relación con el origen de las especies. "En el futuro se abrirán campos a investigaciones mucho más importantes... Se hará mucha luz en el origen del hombre y de su historia. (I. C., 449).

En este sentido Darwin se permite una interpretación optimista del futuro del hombre. "Como todas las formas vivas de vida son descendientes lineales de las que vivieron mucho antes del período Cambriano, podemos estar ciertos que nunca se ha interrumpido la sucesión ordinaria por generación, y que ningún cataclismo ha desolado la totalidad del mundo. Por tanto podemos mirar con alguna confianza hacia un futuro seguro de larga extensión. Y puesto que la selección na-

tural opera únicamente por y para el bien de cada ser, todas las adquisiciones corporales y mentales tenderán a progresar hacia la perfección". (I. C., 450). La pluralidad orgánica que hoy nos rodea es el resultado de leyes determinadas como la del crecimiento y reproducción, la de la herencia que está casi implicada en la de reproducción; la ley de variabilidad debida a la acción directa o indirecta de las condiciones de vida, y al uso y desuso; la ley de una tasa de multiplicación tan alta que lleva necesariamente a la lucha por la existencia y a la Selección Natural, y, por tanto, a la divergencia de caracteres y a la extinción de formas menos desarrolladas. "Así, por la guerra de la naturaleza, por el hambre y la muerte, se ha seguido directamente el más alto objetivo que podemos concebir, la producción de los animales más perfectos. Es sublime esta concepción de la vida con sus múltiples poderes que han sido originalmente insuflados por el Creador en unas pocas formas o en una sola; y que, mientras el planeta ha estado dando vueltas conforme a la ley fija de la gravedad, ha dado paso desde un comienzo tan simple a nuevas formas sin fin, cada vez más hermosas y admirables, que han evolucionado y que siguen evolucionando". (I. C., 450).

Con estas palabras termina la obra revolucionaria de Darwin. ¿Cómo pueden resumirse sus logros fundamentales? Vamos a responder primero desde el punto de vista de la Biología. Después enfocaremos el problema desde un punto de vista más general.

Julián Huxley ha resumido los aportes de Darwin al progreso de la concepción del hombre desde el punto de vista de la Biología. los Principales son los siguientes:

a) Demostrar el hecho de la evolución con una acumulación de hechos suficientemente persuasiva; recordemos, con todo que el mismo Darwin es bien consciente de las dificultades que su teoría encuentra en algunos hechos.

b) Encontró el mecanismo biológico para que la transformación requerida en la evolución pudiera producirse automáticamente; tal mecanismo es la selección natural resultante de la lucha por la existencia.

c) Dio unidad, orden y un principio universalmente aplicable a todo el campo de la experiencia biológica, por ello su amigo Wallace le llamó el Newton de la Historia Natural.



d) Abrió paso a la explicación científica de los más distintos fenómenos biológicos las adaptaciones a circunstancias particulares (como el parecido de ciertos insectos a las hojas, las especializaciones para una determinada forma de vida (como la de los caballos para correr rápidamente); los avances en la eficiencia de funciones importantes (como el vuelo, la visión, la coordinación del comportamiento), la mejora en el plan general de la propia estructura (como el caso de los artrópodos frente a los gusanos segmentados).

e) Dedujo la inevitabilidad de la diversificación de los tipos triunfantes, gracias a la permanente lucha por la existencia.

Pero indudablemente la mayor trascendencia de su estudio está en su proyección sobre la realidad del hombre. Darwin no roza explícitamente este problema en "El Origen de las Especies", aunque nos insinúa que su idea maestra tendrá más trascendencia en el estudio del hombre que en el puro análisis de los hechos biológicos. La razón es doble. El entroncamiento del hombre con el resto de la naturaleza especialmente con el reino animal, trae grandes consecuencias para definir lo que es el hombre desde la nueva perspectiva. Por otro lado, el estudio evolutivo del pasado permite ver al hombre en proceso de realización de nuevas posibilidades: el hombre ya no es un ser estático ni separado, sino un ser vivo en constante y esencial transformación. En esta marcha, Darwin, como vimos, se siente optimista: hasta aquí, a pesar de todas las calamidades y en virtud de ellas el conjunto de la vida no ha hecho sino progresar; por otro lado, su misma concepción del mecanismo de la evolución que sólo permite la pervivencia de los más favorecidos, le permite pensar que el proceso incesante en su conjunto no puede menos de ser un progreso.

El impacto de esta teoría no puede menos de ser decisivo en la Biología. Pero también lo ha sido en la Antropología, entendida como teoría total del hombre.

Este impacto era necesario. Y en este sentido no podía dejar de ser favorable. Querer entender últimamente al hombre, olvidando su concreto carácter de animal y no atendiendo a su vinculación genética con el resto de la naturaleza, no podía menos de llevar a una concepción parcial y exagerada de su realización. Descartes es, tal vez, en los tiempos modernos el mejor ejemplo de tales excesos.

Por tanto, en el haber de Darwin ha de colocarse el haber introducido la consideración biológica y genética del hombre. El hombre no es algo totalmente distinto y separado, un ser que vino de otro mundo a enseñorear todo lo que en él había. Es el resultado de una progresiva evolución. Sin este estudio biológico del hombre no se puede entender su realidad.

# FILOSOFIA CONTEMPORANEA

## Filosofía Contemporánea

Dos prolongaciones de la Fil. Moderna

- { Neo-idealismo
- { neo-positivismo
- { Materialismo dialéctico - Materialismo histórico - Marxismo

Dos Rapturas con la Fil. Moderna

- { Vitalismos
  - { Nietzsche
  - { Spengler
  - { Klages
  - { Freud
  - { Bergson
  - { Ortega y Gasset
  - { Unamuno
  - { ... etc.
- { Fenomenología
  - { E. Husserll
  - { N. Hartmann
  - { Max Scheler

Dos tentativas originales

- { Existencialismos
  - { Kierkegaard
  - { Jaspers
  - { Heidegger
  - { Marcel
  - { Sartre
  - { ... etc.
- { Filosofías del Ser
  - { neo-realismos
    - { Bertran Russell
    - { Alfred N. Whitehead
  - { neo-escolástica
    - { Balmes
    - { Mercier
    - { Marechal
    - { Maritain
    - { Zubiri
    - { T. de Chardin
    - { ... etc.

## X. FILOSOFIA CONTEMPORANEA

### 1. PROLONGACIONES DE LA FILOSOFIA MODERNA EL HUMANISMO MARXISTA

El idealismo y el positivismo acaparan los mayores logros de la filosofía moderna. La dialéctica de Hegel, la sociología de Comte y el evolucionismo biológico de Darwin se arraigan profundamente en el pensamiento de la época anterior y su influencia combinada, se dejará sentir muy pronto aún en corrientes filosóficas que traen nuevas aguas. El marxismo será nuevo, pero tiene sus raíces en esa fértil tierra. El injerto de nuevas concepciones, de cambios fundamentales, de intereses más históricos y humanos, harán brotar un árbol frondoso y recio cuyas ramas se extenderán en el espacio de los pueblos y en el tiempo de la historia y a cuya sombra se acogerán muchas personas resacas por la vacuidad de otras ideologías. El marxismo es una realidad histórica de importancia capital, una perspectiva actualísima para quienes buscan explicaciones antropológicas. Su influencia, en los pasos del desarrollo histórico, ha sido decisiva, su impacto en miles de personas y de intelectuales incuestionable, su esperanza para gran parte de la humanidad, prometedora.

Es imposible que esa influencia, ese impacto, esa esperanza no coincidan con los reclamos más hondos del hombre. Es imposible que el marxismo no aporte un concepto del hombre.

Dejando a un lado las interesantes polémicas sobre marxismo y humanismo que se desencadenaron en Francia, encabezadas por Louis Althusser, nadie duda que el marxismo ofrece un aspecto humanista extremadamente interesante.

Recordemos que Feuerbach es maestro de Marx y que para aquél sólo existe el mundo del hombre, porque el hombre lo es todo. Marx, radicalizará este sentir, el hombre es, según él, el ser supremo para el hombre, el hombre ha tomado el puesto de Dios como el fin

último de la historia. Lo que interesa a Marx es el hombre. El marxismo es un humanismo.

El marxismo es un humanismo. Puede ser entendido desde otras perspectivas, pero también desde el humanismo. Como quiera que sea, aquí lo estudiaremos en cuanto puede considerarse como un humanismo, una teoría y una praxis cuyo objetivo es el desarrollo pleno del hombre.

Nuestro estudio se reducirá al marxismo, es decir, al pensamiento de Marx y no a todo el conglomerado comunista. Más aún, de todo el pensamiento de Marx, sólo nos importa aquella parte que pueda considerarse una interpretación de lo que es el hombre.

Como introducción al problema y como ejemplificación del carácter humanista del marxismo vamos a presentar la confesión de Garaudy “¿Porqué soy marxista?”.

Garaudy nació de familia obrera y vivió la vida de la clase obrera. Sus padres que no habían podido liberarse a sí mismos, se esforzaron — sin dar otro sentido a su vida — porque su hijo lograra una educación superior, a fin de que no sufriera la misma vida de esclavo que ellos: “todo el sentido de la vida de mis padres cabía en esa negación”. Sintió así la contradicción viva entre la existencia de los que no tienen desarrollo y libertad humana y la existencia de quienes pueden disponer libremente de sí. Se le presenta así una tarea aterradora de llegar a ver “cómo el sentido de la vida era experimentado como una necesidad apremiante y asumido en la responsabilidad de una elección libre y solitaria”.

Creyó que esa paradoja podía salvarse en el cristianismo de Kierkegaard y Barth. Pero al volver a los suyos, “tuve que rendirme a la brutal evidencia de que la visión cristiana del mundo me excluía de los míos, de la clase obrera”. Y da la razón, si la clase obrera es solamente la clase que sufre, el cristianismo le sería muy útil: nadie como él “ha sabido expresar toda la profundidad del sufrimiento, darle la forma humana más emocionante y, al mismo tiempo, transfigurarle y magnificarlo más allá de la naturaleza”. Pero la clase obrera no es sólo la clase que sufre, sino que lleva en sí la negación viviente, lleva sus propios valores de pensamiento y de acción, que en su punto más elevado nacen del combate mismo. Los obreros en su mejor mo-

mento, “no son revolucionarios por rencor, sino por necesidad de plenitud”. Cuando la clase obrera cobra conciencia de sí en una unidad “que no nace sólo de la identidad de función económica, sino de la participación en una misma esperanza y un mismo combate”, cuando ya no es sólo una clase en sí sino una clase para sí, entonces el cristianismo no tiene nada que decirle: “la clase obrera como tal, es decir, no sólo una reunión de obreros individuales, sino una unidad orgánica y consciente, que ejerce en cierta medida la función de la negatividad en nuestra sociedad antagónica, se le escapa y le es totalmente extraña”.

Desde este momento no puede admitir un pensamiento que se construye sobre el trabajo ciego y la esclavización mortífera de millones de hombres. “Yo no podía creer en la autonomía de la conciencia, ni soportar la escisión entre el trabajo de unos y el pensamiento de otros. La ilusión de esa “independencia” del pensamiento, ignorante de sus fuentes reales, no se me aparecía sólo como una “alienación” intelectual, sino como una traición contra aquellos cuyo trabajo creaba las condiciones de libertad espiritual, contra mi familia y, más allá de ella, contra mi clase”.

Con ello toca Garaudy el sentido esencial de lo que es el pensar en el marxismo: que el pensamiento estaba vinculado al trabajo, que la transformación del hombre dependía de la transformación de la naturaleza, que la dialéctica de las contradicciones sociales, de las contradicciones de clases, dirigía la dialéctica de la vida interior, y, finalmente, que la victoria de la clase obrera era la condición de la victoria del espíritu sobre el caos anárquico del mundo”. Lo importante es, por tanto, crear las condiciones de victoria de la espiritualidad. Para ello no basta con la Filosofía “no se trataba de cambiar solamente la idea que uno se hacía respecto del mundo, sino de cambiar el mundo mismo. El camino de la libertad pasaba por la dictadura del proletariado. Y mi adhesión al partido de la clase obrera era el comienzo de mi libertad”.

Frente a este sentido activista y comprometido del pensamiento, toda afirmación dogmática le parece un postulado arbitrario, toda referencia a un absoluto planteada por el espíritu le resulta una metafísica ilusoria. La filosofía válida tenía que partir del conocimiento de

la situación del hombre en la sociedad de su tiempo, de la dialéctica interna de dicha situación. Semejante filosofía sí estaba vinculada al combate por la liberación del hombre, pues en ella se cumplía la unidad del pensamiento y la acción, del filósofo y del militante.

A diferencia de otras filosofías, que no obligan a un cambio en el estilo de la vida, la de Marx obliga al que ha captado su esencia a realizar en sí una revolución radical: a rupturas y renunciamentos, a inversiones de valores y a cambios de medio social, a nuevas soledades y nuevas solidaridades, y sobre todo a combates que ninguna otra filosofía implica”.

Liberación del hombre, transformación de vida. El carácter humanista aparece constantemente. Es preciso, continúa Garaudy, una crítica radical en Filosofía, junto a la cual la crítica de Kant parece abstracta, limitada y superficial. “El punto de partida de esa crítica marxista es el hombre. Pero no el hombre de los metafísicos tradicionales, sino la situación del hombre, hic et nunc, en el mundo regido por la economía capitalista”. Esta situación es la de un desgarramiento del hombre, la de un hombre que se ha perdido a sí mismo en las condiciones de vida impuestas al proletariado. Pero este hombre proletario va a representar la subjetividad negativa y viva en la dialéctica de la sociedad, de modo que por el cambio de las estructuras sociales llegará al cambio del pensamiento. “La conciencia y el pensamiento están tan profundamente arraigados en las cosas, que todas las ilusiones nacen del desorden de éstas. La solución de los problemas teóricos sólo es posible en forma práctica . . . para eliminar el mito o el error no basta con las deducciones lógicas: hay que modificar las circunstancias que los han hecho nacer. (Para poner fin a la alienación religiosa o filosófica, no es suficiente con cambiar nuestra manera de ver las cosas; es preciso cambiar el orden mismo de las cosas.) No se trata ya de un problema de especulación o de crítica reflexiva; se trate de una tarea práctica, militante, revolucionaria. . . Así se realiza la unidad de la teoría y de la práctica que hace del marxismo una filosofía radicalmente distinta de todas las demás. El marxismo ha puesto fin a todas las especulaciones sobre la autonomía del espíritu en relación con el trabajo y las cosas”.

Hay, por tanto, que transformar la realidad y no contentarse con cambiar a los hombres y su conciencia.

Hasta aquí la confesión de Garaudy. Ella nos muestra de un modo vivo cómo el marxismo es un humanismo. Nos muestra además las características fundamentales del marxismo como humanismo.

Su reflexión, en efecto, parte de una concreta situación humana, una situación que imposibilita una existencia humana y que impulsa a un cambio en orden a lograr una vida propiamente humana. Esta situación es la paradójica situación de que la libertad humana de unos pocos está fundamentada sobre la esclavitud de la mayoría. Tal situación es ya en sí inaceptable. Pero es, además, imposible, porque la auténtica libertad no puede nacer, ni menos conservarse, gracias a la esclavitud de la mayoría, máxime cuando esta mayoría no puede dejar de ser espoléada en razón de que la libertad de unos pocos esté condicionada por una esclavitud cada vez mayor de la mayoría. Cualquiera que sea la fuerza de este razonamiento, no hay duda que todo él está centrado en un problema humano. Un problema humano que no sólo se quiere entender, sino que se quiere resolver aquí y ahora en términos puramente humanos.

De ahí que el tema capital sea el tema de la alienación, es decir, de la pérdida del ser humano, de su conversión en algo inhumano. (La preocupación por la alienación del hombre, como uno de los temas capitales de la filosofía marxista, demuestra palmariamente hasta qué punto esta filosofía debe considerarse como un humanismo.

La superación de las alienaciones se hace, además, a partir de un estudio del hombre, pero no de un hombre universal y abstracto, sino del hombre concreto, inmerso en una determinada situación social, que alieniza su vida. Si ya toda filosofía que parte del estudio del hombre, puede considerarse como un humanismo, el marxismo que parte del hombre de carne y hueso, del hombre en su concreta realidad social e histórica, lo será con mayor razón. Sobre todo, si reconsideramos que no se contenta con un conocimiento de lo que es el hombre. Su intento primordial es lograr las condiciones precisas para que el hombre pueda realizarse a sí mismo. Con lo cual se atiende al hombre total, teórico y práctico, y el pensamiento deja de ser un juego mental para convertirse en un medio angustioso de redención, que transforma y compromete la propia vida.



## A) SUPERACION Y REDUCCION DE LAS ALIENACIONES

Aunque no siempre los manuales leninistas dan su debida importancia a la alienación, no puede negarse que en el marxismo, sobre todo estudiado como un humanismo, la alienación representa un capítulo principal. El marxismo parte de la concreta situación en que se halla el hombre del siglo XIX, y es un intento por lograr liberarlo de las alienaciones, en las que el hombre de entonces estaba perdido. Hasta qué punto esas alienaciones son necesarias y esenciales a la naturaleza humana, es algo que puede discutirse. Pero concretamente el humanismo marxista no comienza por una descripción del hombre ideal, sino por una negación del hombre deshumanizado.

El concepto mismo de <sup>alienación</sup> ~~alienación~~ no es original de Marx. Hegel lo ha utilizado ya técnicamente y Marx lo recibe de él y de Feuerbach. la originalidad y novedad marxista estará en darle un contenido primariamente humano y una perspectiva social.

La alienación es, por lo tanto, una huida del hombre de sí mismo que le lleva a la deshumanización. Es una situación en que se halla el sujeto humano cuando queda perdido en un mundo de objetivaciones creada por él, un mundo distinto del mundo real. La razón profunda de las múltiples alienaciones, en las que el hombre se ve perdido es, según la interpretación marxista, la concreta situación socio-económica. Al ser esta situación, resultado necesario de leyes socio-económicas y de la dialéctica de la historia, tal situación pierde su arbitrario carácter concreto para convertirse en un estadio necesario de la evolución histórica.

Sin la terminología hegeliana el hecho mismo de la alienación ha sido reconocido, independientemente del marxismo. Dentro del ámbito religioso, la alusión implícita a la alienación es permanente. La idolatría fustigada por los profetas del Antiguo Testamento consistía en convertir en dioses a lo que no era sino producto humano: el hombre hacía él mismo sus dioses, y luego se sometía a lo que era obra de sus manos, para quedar anulado por sus ídolos, a los que suplanta una pequeña parte de lo que él mismo le había dotado. Más en general, el pecado desde un punto de vista antropológico debe ser considerado como la divinización de lo que no es divino, y la sumisión total del hombre a algo que sólo es divino por proyección de la propia pasión o acción humana.

Ya más cerca de Hegel puede considerarse la alienación que amenaza incluso a los productos más humanos. Tenemos el ejemplo del lenguaje. El lenguaje es una de las objetivaciones comunitarias e individuales más acabadas del espíritu humano. Con todo es innegable que el hombre puede quedar perdido en su propio lenguaje, deshumanizado en sus propias palabras humanas. Cuando la palabra no es ya más que sustitutivo muerto de la idea y de la realidad, entonces cree el hombre que por el mero hecho de emplearlas tiene ya la idea y la vivencia, que corresponde a las palabras utilizadas. Con ello se va a la degradación de la idea y de la realidad, y consecuentemente a la degradación de lo que es el hombre y la vida humana.

### LA ALIENACION RELIGIOSA

La primera de las alienaciones que disminuye al hombre es la alienación religiosa. En este punto no le interesa a Marx mostrar aquellos hechos en los que en nombre de la religión se ha extorsionado al hombre. Esta crítica sería fácil, pero poco útil. Al adversario siempre le quedaría el recurso de decir que tales extorsiones no se han debido a la religión misma sino a abusos cometidos en nombre de la religión. Marx intentará mostrar que tales abusos no son casuales sino que brotan necesariamente de la naturaleza misma de lo religioso, de una religión que sólo puede darse en una determinada situación socio-económica injusta.

Ante todo, Marx ataca a la religión oficial, es decir, al estado confesional. Para él un estado cristiano es una negación del estado. Como estado tiene sus propias leyes, las que responden a su propia estructura; como cristiano tiene otras leyes que nada tienen que ver con su propia finalidad y estructura. Como estado debe ser imparcial con todos, como cristiano proporciona privilegios y facilidades a una determinada clase de ciudadanos, los cristianos. Por otro lado, no puede menos de haber una interna contradicción en los miembros religiosos de un estado religioso: el ciudadano es a la par un hombre civil y un hombre religioso. Necesariamente estos dos aspectos entrarán a veces en pugna, con lo cual forzosamente habrá que dejar de ser perfecto ciudadano o perfecto religioso. El hombre súbdito del estado queda así impedido por su condición de hombre religioso. Marx no pudo olvidar las dificultades que a su teoría y a su revolución, consideradas como la urgencia necesaria del hombre civil, del ciudadano libre y

perfecto, le pusieron los estados de su tiempo oficialmente confesionales. Su condición de judío le permitió ver, aunque en carne ajena, lo que puede la discriminación religiosa en materias que son puramente civiles.

Pero el ataque de Marx sigue adelante. No es sólo la religión del estado la que es mala. También lo es la religión en sí. A la esencia misma de la religión le compete el ser miseria y división. La religión es la proyección del hombre fuera de sí hacia un más allá. Un más allá en el tiempo, que obliga al hombre a fijar su atención y su responsabilidad mayor no en lo que lleva entre manos y lo que es su presente, sino en un problemático futuro eterno. Un más allá, incluso en el presente mismo, porque le obliga a juzgar del mundo y sus valores no conforme a patrones y medidas humanas y mundanas sino ultramundanas y sobrenaturales. Con lo cual el hombre religioso resulta un hombre excéntrico, un ser que tiene su centro fuera de sí. ¿Cabe mayor miseria y división? Hay, pues, en la religión una división interna del hombre consigo mismo y de este mundo con el otro. Un reflejo patente de esta situación está en los códigos morales de la religión. ¿Qué es, por ejemplo, la moral cristiana? La moral cristiana no es más que la disociación hecha ley e ideal entre mis deseos naturales y mis obligaciones morales. La moral cristiana con sus leyes no transforma mi naturaleza sino que la enfrenta consigo misma, anegando al hombre en la desesperación y en la impotencia, dividiéndole entre lo que es y lo que debe ser. Uno cree estar escuchando aquí el remedo del ataque de San Pablo contra la ley en su carta a los Romanos.

Pero la religión y la moral cristianas son, además, para Marx la justificación trascendente de la situación social reinante. Esto puede demostrarse de dos formas: una, viendo que la religión se ha convertido en el más firme aliado de la situación social del capitalismo y de la burguesía; otra, viendo que la religión ha nacido como producto de una determinada sociedad. Hegel y Feuerbach habían visto el prototipo y modelo de toda religión en el Cristianismo. De ahí que Marx pueda criticar a todo el fenómeno religioso criticando fundamentalmente al Cristianismo.

La religión es así un intento de salvación del hombre o de justificación de la situación en que se halla, pero tal salvación y justificación son falsas porque en definitiva están construidas sobre una alienación. Dios es una ilusión que impide al hombre girar sobre sí mis-

mo. En la alienación religiosa el hombre no se realiza a sí mismo, sino que sueña que se realiza. Y es este sueño el que le imposibilita su propia y real autorealización. La religión no sólo adormece al pobre, sino a todo hombre, porque le consuela ilusoriamente de su falta de ser. Pretendiendo ser sobrehumano lo que el hombre religioso consigue es ser inhumano.

Es el hombre quien ha hecho la religión y no la religión quien ha hecho al hombre. La religión, dice Marx en la "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que no se ha encontrado a sí mismo o que se ha perdido a sí mismo. El hombre no es un ser abstracto sino que vive en un mundo determinado, en el mundo del hombre, del estado y de la sociedad. El estado y la sociedad producen este mundo al revés que es la religión, porque ellos mismos son un mundo al revés. La religión es la teoría general de ese mundo falso, su lógica popular, su entusiasmo, su sanción moral, su razón universal de consuelo y justificación. Es la realización imaginaria de la esencia humana, cuando la esencia humana es incapaz de enfrentarse con su verdadera realidad. "El malestar religioso es al mismo tiempo la expresión de un malestar real y la protesta contra ese malestar real. La religión es el alivio del pueblo oprimido, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo." Hay, pues, que evitar al pueblo este consuelo superficial de la religión, porque ésta impide que se enfrente con su propia realidad y que logre su total liberación y su plena humanización.

Ya Feuerbach, como observa el mismo Marx, en las Tesis sobre Feuerbach, había notado que el hecho religioso implica la duplicación del mundo: un mundo religioso imaginario y un mundo real. Pero no insiste suficientemente en por qué el hombre construye como naturalmente este segundo mundo. Ciertamente dice que lo religioso es un puro producto humano. Pero olvida que la esencia humana no es la abstracción inherente a cada individuo, sino el conjunto de las relaciones sociales. Con lo cual es incapaz de apreciar que el sentimiento religioso es un producto social. Si la religión es, por tanto, el producto de un mundo social falso, sólo transformando ese mundo, logrará desaparecer ese subproducto alienizador que es la religión. El mundo religioso no es sino el reflejo del mundo real. Cuando éste quede transformado revolucionariamente se anulará la religión. "El reflejo

religioso, escribe Marx en el vol I de El Capital, del mundo real sólo se desvanecerá cuando las relaciones prácticas de la vida cotidiana no ofrezcan al hombre nada que no sea perfectamente inteligible y razonable en las relaciones con los demás hombres y con la naturaleza. El proceso vivo de la sociedad, que está basado en el proceso de la producción material, no se despojará de su velo místico hasta que sea tratado como producción de hombres libremente asociados, y regulado conscientemente por ellos de acuerdo con un plan establecido”.

Cuando el misterio quede así desvelado, cuando el hombre lo entienda todo desde el proceso de la producción material, ya no quedará sitio para la religión, y menos para el Cristianismo. Sólo quedará lugar para el marxismo. ¿Representará entonces al marxismo un papel religioso? La pregunta no se refiere sólo al hecho material de la sucesión de una ideología por otra, sino a la posibilidad de que el marxismo en su anulación y superación de la religión cobre él mismo formas religiosas o se convierta en una forma desacralizada de religión. Y esta pregunta no es ociosa. Si el marxismo inevitablemente se apropia de determinadas características religiosas, habría que concluir que no todo en la religión es forzosa alienación, que hay en ella valores permanentes que deben ser salvados en toda forma de humanismo.

Ahora bien, al menos en la forma humanista del marxismo, éste se presenta como una forma de vida que lo abarca todo, lo intelectual, lo afectivo, la acción, la vida social. Compromete todo el ser y toda la vida del hombre. ¿No es ésta la misma pretensión de la religión? El marxismo, además, tiene como fin la salvación total del hombre, no una salvación puramente material y económica; y en esa salvación su preferencia es por los pobres, por los perseguidos, por los sojuzgados. Pero, la salvación, y especialmente la salvación del pobre, ¿no es la predicación constante de los Profetas y del Nuevo Testamento? Es una salvación que necesita de un Redentor: el Redentor marxista es el proletariado, que en su lucha y en su muerte logra la salvación de sus hermanos y de toda la humanidad. ¿Y no es la redención y resurrección una de las ideas capitales del Cristianismo? Hay en el marxismo una verdadera fuente de entusiasmo, de misticismo del sacrificio y de la solidaridad, que puede considerarse también como una característica típicamente religiosa. Está asimismo su absoluta confianza en el triunfo final de su causa, su firme esperanza en una escatología que se va a cumplir en esta tierra, pero que no deja de ser entendida como

una Tierra de Promisión. Más aún, tiene el marxismo lo que pudiera considerarse como una Iglesia: es el partido; y en ese partido unos órganos directores que hacen las veces de la jerarquía y el magisterio eclesiástico.

Más son las características de matiz religioso que pueden señalarse en el marxismo. Oímos hablar de ortodoxia, de cismas, etc. Se dirá que todo ello sólo muestra que el marxismo es la “superación” definitiva de toda religión, y que, por tanto, tiene en sí todo lo positivo de la misma. Se dirá, además que la diferencia entre el marxismo y el cristianismo es abismal, por cuanto lo que éste pide de fuerzas extrañas al hombre, lo busca aquél en lo puramente humano. Todo es cierto, pero nada de ello obsta a que se pueda ver en el marxismo un reconocimiento de que ciertas condiciones subjetivas de religiosidad son permanentes al hombre y no responden a ninguna alienación. Quién cumple mejor con estas condiciones permanentes de la religiosidad, es lo que queda por decidir, aun después de escuchar las críticas marxistas, las críticas de Marx que no vivió ninguna religión desde dentro y que extrapoló su limitada experiencia sociológica a toda forma de religión.

#### LA ALIENACION FILOSOFICA: LA PRAXIS.

Hay una segunda alienación de tipo espiritual, la alienación filosófica. Marx que fue educado en la Filosofía, que va a servirse de ella en las luchas revolucionarias, y que incluso va a intentar un cierto sistema filosófico, se percata de que en la Filosofía, como producto humano, se encuentra el segundo torbellino que puede alienizar al hombre.

El peligro de alienización de la Filosofía estriba en que se dedica a contemplar e interpretar el mundo, en vez de dedicarse a transformarlo. Cree que el cambio de ideas es un cambio de realidades. Quiere actuar sobre lo real, pero sin dedicarse a una acción efectiva. Quiere conciliar las contradicciones de lo real, pero mediante un juego puramente teórico y no por una superación real de las contradicciones reales.

Mientras no han surgido las condiciones necesarias para la emancipación del proletariado y para la formación de una nueva socie-

dad, los teóricos de estos problemas han sido utópicos. Pero cuando la lucha del proletariado tome forma, ya no se necesita construir la ciencia mentalmente; basta con tomar nota de lo que está sucediendo delante de los ojos. En ese momento la ciencia, producida por el movimiento histórico y asociada con él, ha cesado de ser doctrinaria y se ha convertido en revolucionaria. Así escribía Marx en "La Miseria de la Filosofía" (1847).

Para que la Filosofía deje de ser una alienación tiene que radicarse y enraizarse en el pueblo. Se convertirá en una fuerza material tan pronto se haya apoderado de las masas, y esto lo logrará cuando se haga radical. "Hacerse radical es captar la raíz de lo que trata. Pero para el hombre la raíz es el hombre. La prueba evidente del radicalismo del pensamiento alemán, y por tanto de su energía práctica, es que ha surgido de una resuelta y positiva crítica de la religión. La crítica culmina con la doctrina de que el hombre es la suprema esencia para el hombre, y que por tanto el imperativo categórico es desbaratar todas las relaciones en las que el hombre queda abajado, esclavizado, abandonado y despreciado . . ."

De ahí la singular importancia que atribuye el pensamiento marxista a la Praxis. El gran problema que se le presenta a la Filosofía es el de buscar un criterio seguro para saber cuándo son sus teorías verdaderas y reales. Para ello tiene que confrontarlas con la realidad. Y este confrontamiento sólo se logra en el proceso de la actividad práctica. Sólo se logra por medio de la praxis. En este sentido la filosofía marxista es una filosofía a la par realista y técnica.

La praxis es un proceso en el que el hombre, como esencia material, actúa sobre la realidad material circundante. Comprende toda la actividad creadora del hombre, toda su actividad transformadora, la producción y la actividad revolucionaria social.

No por eso es un criterio individualista. Porque los hechos comprobatorios no son los hechos de cada uno, o los hechos tal como los ve cada uno. Hay que referirse a la actividad de los grandes grupos sociales, de las clases sociales. La experiencia práctica de cada uno no puede oponerse a la experiencia colectiva del grupo y del partido. Puede ser que los hechos le demuestren a Boris Pasternak que no es conciliable un marxismo stalinista con la plena evolución de la persona. Pero ese no es criterio válido. En definitiva el criterio de la verdad

de una teoría, especialmente de una teoría social, es tan sólo la producción y la actividad práctico-revolucionaria de las masas. Siguiendo este criterio todos los problemas y misterios que arrastran la teoría al misticismo se resolverán racionalmente, siempre que se acuda a la praxis humana y a la inteligencia racional de esa praxis.

Como la realidad es cambiante, también ha de cambiar la praxis en cuanto criterio. Una teoría progresista se apoya en una práctica progresista. Cuando los conservadores digan que han de seguirse hoy los mismos procedimientos que fueron útiles y prácticos ayer, que, por tanto, no ha de hacerse cambio alguno, hay que responderles que la realidad cambia y que por tanto puede ser verdadero hoy lo que ayer era falso. Los marxistas dirán que el conocimiento tiene que ser relativo, aunque no relativista. Pero al configurar su criterio de verdad al hilo de la práctica variable corren el peligro o de ser arbitrarios o de ser relativistas. De todos modos nos dirán que la verdad relativa contiene la verdad absoluta, y que la praxis históricamente condicionada es útil porque demuestra la dependencia del hombre respecto del mundo objetivo.

¿No es esto una forma de pragmatismo, es decir, de la Filosofía del mundo burgués y capitalista por antonomasia? El marxismo, aún reconociendo, la semejanza a primera vista entre la praxis y la utilidad pragmática del pragmatismo norteamericano, sostiene vigorosamente que se trata de dos cosas completamente distintas. El pragmatismo, dicen, es la salida de una concepción idealista y subjetivista, mientras que el marxismo responde a una teoría del conocimiento totalmente realista.

El pragmatismo, en efecto, supone que el hombre está en un mundo donde no puede conocer nada con certeza, si se atiene tan sólo a medios teóricos. Niega la realidad objetiva del mundo, que, al menos, para ser conocida debe ser conformada por la subjetividad humana. Cognoscitivamente no hay acceso directo a la realidad desnuda, porque en ese acceso el hombre proyecta de antemano su propia subjetividad como un velo que encubre la realidad en sí. El acceso directo es sólo por la práctica. Esto no lo admite el marxismo. Para él el acceso a la realidad es directo. Si recurre a la praxis es para asegurar con la realidad directa e intelectualmente conocida lo que ya la mente conocía intelectualmente. La praxis es criterio de verdad y no primariamente fuente de conocimiento.



Por otro lado, el pragmatismo exagera el lado activo y voluntario de las posibilidades humanas, como si todo le fuera factible. Niega que a la actividad deba que en su objetividad es imposible. Desconoce la diferencia objetiva entre verdad y error, e identifica la verdad con la utilidad. Es, en definitiva, una concepción subjetivista, burguesa e individualista que nada tiene que ver con la praxis marxista.

Para el marxismo la teoría pende de la praxis, pero no se reduce a ella. La aparición y el desarrollo de la ciencia prueba, según el marxismo, que el conocimiento científico ha nacido de las exigencias de la práctica, y que la praxis es la condición necesaria y el fundamento del conocimiento. En este punto el marxismo es la antítesis del aristotelismo. Quien inventó una cualquiera de las técnicas, fue admirado por los hombres, dice Aristóteles en el C. 1, del libro I de la Metafísica, no por la utilidad que pudiese reportar su invento, sino por ser sabio y por estar sobre los demás. Como superiores eran considerados los que inventaban técnicas que no iban encaminadas a un fin utilitario. Esta dirección no directamente utilitaria es la que dio origen a las ciencias. Así ocurrió con las matemáticas, nacidas cerca de Egipto, prosigue Aristóteles, porque es aquel país las castas sacerdotales estaban libres de todo trabajo. La admiración y el ocio son para Aristóteles la gran fuente del conocimiento más perfecto.

No así para el marxista. Por la actividad diaria conoce el hombre las cosas que le rodean. Todas las ciencias han surgido como respuesta a las necesidades de la vida práctica del hombre, incluso las ciencias más abstractas, la Geometría de las mediciones de los campos, la Astronomía con la navegación y la economía agrícola, la Mecánica con la construcción, etc. (Grundlagen des Marxismus Leninismus, Berlin, 1963, pág. 103).

Por ello el materialismo marxista, a diferencia de formas anteriores de materialismo, ya no es contemplativo, sino que es activo y reconoce la dependencia del conocimiento respecto de la praxis social y de la actividad productiva de las masas. Para él la praxis es el fundamento y fin del proceso cognoscitivo y el criterio de la certeza del saber. La teoría no es sino la concepción racional y la universalización de la experiencia práctica del hombre. La teoría que no siga esta ley es sólo especulación alienadora, no conocimiento científico.

Lo cual nos muestra que el marxismo defiende la unidad de praxis y teoría, teoría y praxis. En general la praxis y la teoría se oponen y se unen como se unen y se oponen lo material y lo espiritual. Como lo material produce lo espiritual, la praxis es el motor inicial de la teoría. Ambas se compenetran y forman la unidad de los dos aspectos inseparables y mutuamente activos de la vida social. La praxis propone tareas a la teoría y le proporciona los elementos materiales necesarios para que aquella se pueda desarrollar. Son asimismo los elementos materiales, por ejemplo microscopios y telescopios, los que amplían la capacidad cognoscitiva de nuestros sentidos. Pero, a su vez, es la teoría la que produce esos aparatos y transforma las condiciones naturales y sociales. En este sentido, la conciencia humana no sólo refleja el mundo objetivo sino que lo transforma.

Lo mismo ocurre en el mundo social. La teoría social nace de las necesidades sociales prácticas: el marxismo como teoría no fue sino la transcripción intelectual de la actividad social que vivió Marx. Por otro lado, la teoría sirve a la lucha práctica. Ha nacido de ésta pero no tiene su propia autonomía, puede y debe volverse a la realidad activa social para transformarla. Tal es el fundamento intelectual de las campañas propagandísticas marxistas: como lo material puede producir algo espiritual, la praxis puede producir una teoría, capaz de enriquecer e iluminar la praxis. Cada verdadera cuestión práctica plantea un problema teórico que ha de resolverse, y la solución de ese problema, cuando es efectivamente práctica, redundará en un mejoramiento de la realidad social.

De ahí que, aun cuando la praxis sea el fin del conocimiento científico, que el marxismo no lo estima un bien en sí, no por ello la praxis se convierte en practicismo. La praxis defiende la necesidad de la teoría; lo único que hace es ponerla en contacto con la realidad, que es siempre el centro natural de todo pensamiento. Pero la autonomía de lo teórico le permite no limitarse a las necesidades materiales más próximas, sino a las verdaderas necesidades reales de la clase trabajadora y, a través de ella, de la humanidad. La clase trabajadora, el proletariado no puede confundirse con la plebe y la masa. El proletariado está interesado en verdaderos conocimientos, sobre todo en los conocimientos que atañen a las leyes del desarrollo social. Mientras los burgueses sólo se interesan por la utilidad individual, inmediata y crasamente material, los marxistas se preocupan del verdadero bien social y total del hombre y de la humanidad entera.

La praxis marxista pretende así superar la dualidad trágica entre el pensamiento filosófico puramente contemplativo y la existencia comprometida en una realidad paradójica que aplasta al proletariado. No basta con idealizar y sublimar la tragedia de la existencia cotidiana. Hay que transformarla y hacerla desaparecer. Hay que pensar actuando y hay que actuar pensando. El marxismo pretende ser, a la vez, método de análisis de la realidad y método de acción sobre la realidad. Pretende ser una respuesta del hombre total a la realidad total. El marxista pretende conocer el movimiento de la realidad en sí y de la realidad histórica y quiere participar activamente en ese movimiento. El marxismo no tiene que construirse mentalmente para luego realizarlo en la vida, sino que lo produce la realidad misma, que no hace sino reflejarse en la conciencia activa, atenta al movimiento de la realidad histórica. El comunismo es así en un sentido estricto la conciencia del proletariado, como se dice en el Manifiesto Comunista: conciencia que convierte en luz teórica la realidad misma presente y refleja en ella. Los jefes representan en el partido el lugar privilegiado de la conciencia. Es un punto en el que hasta cierta medida vuelve a aparecer la paradoja de la superioridad de la teoría sobre la praxis.

Al concluir el estudio de la alienación filosófica y de su contrapartido la praxis revolucionaria, vuelven a aparecer preguntas similares a las que hicimos con ocasión de la alienación religiosa. ¿No es también el marxismo una filosofía? Los historiadores de la Filosofía dirán que sí, aunque añadiendo que una filosofía de poca importancia filosófica. Los marxistas dirán que sí, a condición de señalar que es la Filosofía definitiva y la que supera todas las limitaciones de filosofías anteriores. Pero esto es algo pretendido por cualquiera a lo largo de la Historia. El marxismo se encuentra a sí mismo dentro del Materialismo, porque admite la prioridad de la materia sobre el pensamiento. Se considera la Filosofía del progreso. En cuanto materialismo dialéctico e histórico se considera en el plano más alto de la evolución del pensamiento filosófico.

El peligro de alienación en la Filosofía es el quedarse en pura contemplación de la realidad. ¿No es la contemplación real de la realidad la forma suprema de praxis? Por otro lado, ¿Cómo sabe el marxista que la praxis es el criterio supremo de la verada? ¿Por la praxis misma? ¿No es esto una petición de principios? ¿Porqué la realidad así lo comprueba? ¿No sería esto entender la praxis de un modo poco marxista?

## ALIENACION POLITICA-SOCIAL

Si la religión y la filosofía alienizan es porque son productos de una sociedad que está alienada. Sólo cuando se haga desaparecer la alienación de la sociedad, desaparecerán las alienaciones religiosa y filosófica, ¿En qué consiste esta alienación de la sociedad?

### a) La alienación política:

La existencia política se caracteriza por una escisión intrínseca en el hombre. La escisión entre la vida del ciudadano y la vida del hombre real con sus necesidades reales y naturales. Como hombre real el hombre tiene unas necesidades espontáneas y naturales, como ciudadano es súbdito de un Estado y de unas leyes, que no responden a sus necesidades naturales, a las necesidades de la mayoría, a las necesidades de la clase trabajadora. Por un lado, van las necesidades que apremian a los trabajadores, por otro las prestaciones del Estado. En el Estado actual, dice Marx, el hombre queda alienado y dividido, porque no es sino la expresión de una sociedad alienada y dividida. El Estado actual refleja la situación social de las clases opuestas entre sí y el dominio de una de ellas con detrimento de las demás. No es ni siquiera un juez imparcial que sancionase los resultados de una lucha desigual entre el capital y el proletariado. Es la objetivación oficial y el apoyo descarado del orden reinante en la sociedad.

La soberanía real del pueblo no coincide con la soberanía arbitraria de quien dice gobernar para ese pueblo sea a modo de monarca constitucional, sea a modo de presidente republicano. Es la sociedad civil actual, quien sirve de fundamento a este tipo de Estado alienado, y sólo la anulación de clases en ella, corregirá la forma actual del Estado. El Estado no puede desaparecer hasta que no desaparezca la explotación del hombre por el hombre. Cuando tal explotación desaparezca, cuando se llegue a una sociedad sin clases, ya el Estado no será el representante y el defensor de sólo una de ellas. Para Marx y Engels el Estado no es una institución eterna. Surgió de la lucha de clases y desaparecerá cuando la división de clases quede anulada al llegar la sociedad comunista.

Esto se realizará poco a poco, a medida que las masas aumenten su participación en la dirección del Estado, y a medida que las organizaciones sociales tomen sobre sí las funciones estatales. El aparato

estatal irá desapareciendo así como el poder coercitivo, que será cada vez menos necesario. La producción social y otras actividades públicas necesitarán siempre de una dirección, pero tal dirección en la perfecta sociedad comunista, la llevará a cabo una autoadministración de la sociedad misma. Será el paso del Estado socialista a la autoadministración comunista de la Sociedad. El proceso será largo y consistirá en la paulatina transformación de los órganos del Estado en órganos de la sociedad.

#### b) La alienación social

La transformación superadora del Estado sólo se logrará a condición de la desaparición de la alienación social. La alienación política se funda en una alienación social. La alienación social consiste fundamentalmente en la división y lucha de clases.

No es fácil dar una definición de clase social en el pensamiento de Marx, pues éste vacila en algunas de las propiedades que atribuye al fenómeno de las clases sociales. Según Lenin, “clases sociales son grandes grupos humanos que se diferencian por su posición en un sistema históricamente determinado de producción social por razón de su relación con los medios de producción, por su puesto en la organización social del trabajo, y por su participación en la riqueza social. Son grupos de hombres, de los que unos se apropian del trabajo de los otros como consecuencia de su posición en un determinado sistema de la economía social”. (Lenin, Werke, Bd. 29, S. 410; citado en Grundlagen . . . , p. 175).

Para el marxismo la diferencia de clases no procede de razones espirituales, ya que el espíritu depende de la materia. No depende de los ingresos personales últimamente, porque los ingresos dependen del puesto que se ocupe en la producción social. Por tanto, la razón de la división de clases no es ni la voluntad de Dios ni las condiciones individuales de los hombres, sino la posición que una clase determinada ocupa en relación con los medios de producción.

[Marx en el “18 Brumario de Luis Bonaparte” nombra cinco clases sociales aristocracia terrateniente, burguesía capitalista, pequeños burgueses, campesinos y proletariado. En el “Manifiesto” las reduce a cuatro: dos ascendentes que son la campesina y el proletariado, y dos decadentes que son la nobleza feudal y la pequeña burguesía.]

Ahora bien estas clases son no estamentos estáticos, sino que encierran en sí la lucha mortal de unas contra otras. La esencia de las clases es su lucha por la abolición de la clase opuesta. La historia de toda sociedad en el pasado, dice Marx, es la historia de la lucha de clases: hombres libres contra esclavos, patricios contra plebeyos, barones contra siervos, opresores contra oprimidos. La lucha por la existencia que Darwin proponía como motor principal de la evolución, vuelve a aparecer trágicamente en la historia humana. Pero en Darwin la lucha más feroz era la del individuo contra los individuos de la misma especie. Aquí es la clase la que lucha contra las demás clases. Y esta lucha de las clases sólo acabará con la transformación revolucionaria de la sociedad, o con la destrucción mutua de las clases en lucha. Esta lucha de clases, como el caso de Darwin, no es más que aparentemente destructora. En realidad esconde el motor fundamental del progreso y la evolución.

El significado progresista y creador de la lucha de clases se muestra aún en el desarrollo evolutivo, aparentemente pacífico, de la historia. La lucha tenaz de la clase trabajadora es la que ha obligado a descubrir nuevas fuentes de beneficios, especialmente nuevas máquinas y nuevas técnicas de producción. Incluso en la vida política, si no se diera la presión permanente de la clase trabajadora, la sociedad política actual estaría modelada de muy distinta forma. Cuando es más fuerte la presión de la clase trabajadora, el progreso en la evolución social es mucho más rápido. Nunca una sociedad capitalista ha cedido gustosamente nada de su propiedad en favor de las clases oprimidas.

Pero como el Estado, según vimos, representa un poder coercitivo instalado por las clases dominantes y opresoras, para defenderse de las exigencias de la clase trabajadora, no puede esperarse que se llegue a un cambio substancial por evolución. Hace falta una revolución social

Tal revolución es el papel de la clase trabajadora. La lucha de clases por lo que toca al proletariado toma tres formas fundamentales de acción: la lucha económica, la lucha ideológica y la lucha política.

La lucha económica intenta una mejora de la vida y de las condiciones de trabajo de la clase trabajadora, mediante la elevación de

salarios, reducción de la jornada de trabajo, etc. El método seguido consiste en plantear sus exigencias. Si no son escuchadas, se recurre a la huelga. Los límites de esta clase de lucha consisten en que no transforman radicalmente el margen de la sociedad capitalista.

La lucha ideológica consiste en tomar conciencia de los intereses objetivos de la clase trabajadora. Esta conciencia no es la mera expresión de disgusto por la condición miserable. Es la comprensión de que el único medio para su propia mejora es la lucha contra la clase que forman los fabricantes y los capitalistas. En la comprensión de que los intereses de la clase trabajadora en un país son los mismos y que, por tanto, constituyan solidariamente una sola clase. Es la comprensión de que para lograr algo efectivo deben llegar a tomar parte en el gobierno del país.

No es fácil llegar a formarse esta conciencia, porque frecuentemente las condiciones públicas de orden social y propaganda están contra ella. Es difícil que el proletariado siendo una "clase en sí" logre ser una "clase para sí", es decir, que tome conciencia de lo que es ya en sí, más allá de la diferencia de trabajos, de salarios y aún de sindicatos. De todas formas la formación de la conciencia de clase del proletariado es un lento proceso, que seguirá distintas vías en diferentes situaciones. Su escuela mejor será la lucha diaria por sus intereses inmediatos.

Pero esto no basta. Hay que llegar a la lucha ideológica. Hay que llegar a formarse una concepción y una teoría científica que lleve a la clase trabajadora a su liberación. La pura lucha sindical no lleva al socialismo. Hace falta el estudio de los fundamentos de avanzadas teorías filosóficas, económicas y políticas. Son las teorías de Marx y de Engels, siempre renovadas en la lucha de la clase obrera.

Pero el mayor esfuerzo debe consistir en mantener la pureza de la doctrina marxista frente a toda forma de revisionismo y superación.

La forma más perfecta de la lucha de clases es, sin embargo, la lucha política. Hay que luchar no sólo contra los capitalistas sino contra el Estado que apoya a los capitalistas. Es, en definitiva, una lucha por la conquista del Estado. De ahí que la política sea de superior rango que la economía. La lucha ideológica y la lucha económica son medios en orden al fin que es la lucha política. La razón es que sólo

el perfecto triunfo político permitirá que cese de forma definitiva la explotación de la clase proletaria.

Consecuentemente, el grado supremo de la lucha de clases es la Revolución. Las causas de la revolución social radican últimamente en las condiciones materiales de la vida social, en el conflicto entre las fuerzas productivas y los organizadores de la producción. De ese conflicto real surgen los conflictos masivos entre las clases. El partido comunista no pretende hacer la revolución en lugar de las masas, sino organizar y dirigir las acciones mismas de las masas.

Su objetivo no es sustituir una explotación por otra, sino abolir toda forma de explotación. No es algo parcial sino que abarca la totalidad del orden social. La revolución socialista consiste en liquidar la propiedad privada capitalista así como los medios de producción y las instituciones todas del capitalismo, para poner en su lugar la propiedad socialista. Esto no es posible mientras el poder esté en manos de los burgueses, lo cual representa el mayor impedimento para la revolución social y socialista. Esta no es exclusiva o predominantemente destructora, sino fundamentalmente creadora.

La conquista del poder puede lograrse de distintas formas: por medio de la revolución armada, como fue el caso de la revolución rusa de 1917; o por medio de métodos pacíficos. El resultado será la dictadura del proletariado, el poder de los trabajadores bajo la dirección de la clase trabajadora. Una vez logrado ésto, habrá que dismantelar el aparato del antiguo estado: policía, ejército, poder judicial, etc., que por ser producto de una sociedad capitalista no pueden amoldarse a la nueva sociedad sin profundos cambios.

Y, llegados a este punto, las preguntas se agolpan de nuevo. ¿Por qué tanta importancia atribuida al partido y a los jefes, a la conciencia? ¿Son ellos más trabajadores que los demás, o la conciencia no es tan sólo reflejo necesario de una determinada situación económica? ¿Por qué considerar la conquista del poder medio necesario para el comunismo? ¿No hay suficiente fuerza dialéctica en la pura lucha de clases? ¿Para acelerarla? Pero, ¿no era la suprema fuerza revolucionaria la clase trabajadora en cuanto oprimida económicamente? Se dirá que el Estado no es sino el resultado y la creación de la clase opresora. Pero, ¿es sólo eso? ¿No cobra una cierta consistencia propia? Y si no alcanza una gran independencia, ¿por qué no atacarle cortando di-



rectamente sus raíces y no yendo a sus ramas? ¿Por qué la pura lucha económica no basta y hay que acudir a la lucha ideológica, que no es sino un reflejo de aquella?

Estas y otras preguntas semejantes pueden responderse desde el marxismo. Pero la respuesta nos indicaría que no debe exagerarse en el planteamiento de lo que se estiman premisas necesarias y fundamentales del marxismo. A la religión se la sustituía con una cierta forma de religiosidad, a la filosofía con otra filosofía. Al estado, por lo menos en la etapa socialista, se le sustituye con otro Estado. A la desaparición de clases parece que amenaza la aparición de una tercera clase, al menos de una nueva clase, según la tesis de Milovan Djilas, dentro ya de un modelo marxista de organización industrial.

Entramos así en la última y definitiva alienación, la alienación económica.

## LA ALIENACION ECONOMICA

En el estudio de esta alienación aparecen algunos de los conceptos básicos del marxismo: trabajo, teoría del valor, explotación capitalista, etc. Ya en los Manuscritos de 1844 nos encontramos con ellos. Ante todo, con el trabajo enajenado.

Estima Marx que el estudio de la Economía Política en los textos mismos de los economistas lleva a la conclusión de "que el trabajador descende al nivel de mercancía y de una mercancía miserable; que la miseria del trabajador aumenta con la fuerza y el volumen de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación de capital en pocas manos y, por tanto, el restablecimiento del monopolio en una forma terrible y finalmente, que la distinción entre capitalista y terrateniente, y entre trabajador agrícola y trabajador industrial debe desaparecer y toda la sociedad se dividirá en las dos clases, la de los propietarios y la de los trabajadores sin propiedad" (Primer Manuscrito, Fromm, p. 103). (1)

Nos encontramos, ante todo, con un hecho, un hecho contemporáneo, dice Marx "el trabajador se vuelve más pobre a medida que

---

(1) Erich Fromm "Marx y en concepto del hombre". Fondo de cultura económica, 3ª edición México.

produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea. La devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y en la misma proporción en que produce bienes" (ib., 104-105).

En el trabajo, por tanto, el objeto producido, el producto se opone al trabajador como un ser ajeno, como un poder independiente del productor, como una objetivación que se le opone. Esto supone la invalidación del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y como servidumbre a él: invalidación, porque en el trabajo el hombre va pereciendo paulatinamente; objetivación porque el trabajo mismo se convierte en algo que el trabajador tiene que buscar.

"Todas estas consecuencias se originan en el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno" (ib., 105). Y a medida que pone más de sí en ese producto, supuesto que ese producto no va a ser suyo, se queda más vacío de sí, a la par que más débil por la fuerza de lo producido por él.

El trabajador, prosigue Marx, no puede crear nada sin naturaleza, es decir, sin el mundo sensorial externo. Esta naturaleza le ofrece a la par medios de trabajo y medios de subsistencia. El objeto trabajado le permite existir primero como trabajador y después como sujeto físico. "La culminación de esta esclavitud es que sólo puede mantenerse como sujeto físico en tanto que sea trabajador y que sólo como sujeto físico es un trabajador" (ib., 106-107). Para subsistir como sujeto físico tiene que trabajar, y para trabajar tiene que subsistir. En ambos aspectos pende de la naturaleza, y esto hace que cada uno de ellos empobrezca y dificulte al otro. "El trabajo produce, ciertamente, maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero también cabañas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Sustituye al trabajador por la maquinaria, pero desplaza a algunos trabajadores hacia un tipo bárbaro de trabajo y convierte a los demás en máquinas. Produce inteligencia, pero también estupidez y cretinismo para los trabajadores" (ib., 107).

Esta fundamental alienación se da no sólo por razón del producto del trabajo, sino por razón de la producción misma, del proceso de producción, de la actividad productiva. El producto está alienado, porque lo está la producción.

En efecto, el trabajo es algo externo al trabajador, quien, en consecuencia, “no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesidades . . . Por último el carácter externo del trabajo para el trabajador se demuestra en el hecho de que no es su propio trabajo sino trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo sino a otra persona” (ib., p. 108). Es la actividad de otro y una pérdida de su propia espontaneidad.

Con lo cual el trabajador se siente libremente activo sólo en sus funciones animales —comer, beber, procrear—, mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal. “Lo animal se vuelve humano y lo humano se vuelve animal”. Marx admite que comer, beber, procrear, etc. son funciones humanas, pero convertidas en fines definitivos y únicos “son funciones animales” (ib., 109).

Tenemos, por tanto, una doble enajenación o alienación la que aparece en el trabajo como producto, donde la naturaleza se le aparece al trabajador como un mundo ajeno y hostil, y la que aparece en el trabajo como actividad. En ella se da una autoalienación, pues el hombre se dispone de su propia actividad y actúa contra sí mismo.

Pero, además, el hombre es un ser universal. Vive como los animales de la naturaleza inorgánica, pero no de una forma tan reducida como la del animal. “La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que constituye toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico: 1) como medio directo de vida; 2) como el objeto material y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre . . . Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir” (ib., 110). Considerado

este aspecto desde el punto de vista de la especie, vemos que el trabajo alienado convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual. Hace de la vida un medio de vida, y, en este sentido, animaliza al hombre.

En efecto, “el animal es uno con su actividad vital. No distingue a la actividad de sí mismo. Es su actividad. Pero el hombre hace de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que se identifique completamente. La actividad vital consciente distingue al hombre de la actividad vital de los animales. Sólo por esta razón es un ser genérico. Sólo por esta razón es su actividad una actividad libre. El trabajo alienado invierte la relación, en tanto que el hombre como ser con conciencia de sí hace de su actividad vital, de su ser, sólo un medio para su existencia” (ib, 111). Entre la actividad humana y el ser del hombre no hay plena identificación. El hombre está separado de su actividad y esto es lo que le convierte en un ser universal, es decir, no atado al objeto inmediato de su actividad. De ahí que su actividad pueda ser libre, pueda ir orientada a algo más que a la satisfacción de una inmediata necesidad, a algo más que a la existencia como pura subsistencia material. Y esto es lo que se impide en el trabajo alienado.

También los animales producen. “Pero sólo producen lo que es estrictamente necesario para ellos mismos y sus retoños. Producen sólo en una dirección única, mientras que el hombre produce universalmente. Producen únicamente bajo el imperativo de una necesidad física directa, mientras que el hombre produce cuando está libre de la necesidad física y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad. Los animales se producen sólo a sí mismos, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza. Los productos de la producción animal pertenecen directamente a sus cuerpos físicos, mientras que el hombre es libre frente a su producto. Los animales construyen sólo de acuerdo con las normas y necesidades de la especie a la que pertenecen, mientras que el hombre sabe producir de acuerdo con las normas de toda especie y sabe aplicar la norma adecuada al objeto. Así el hombre construye también de acuerdo con las leyes de la belleza” (ib.,111-112).

Está aquí en juego la esencia del hombre, lo que Marx llama el hombre como ser genérico. Si el hombre no fuera más que ani-

mal, su trabajo, su actividad productiva, podrían reducirse a las leyes del trabajo animal. Esto es lo que intentan, según Marx, los capitalistas. El trabajo manual es un trabajo más cualificado, pero, en definitiva, un trabajo similar al trabajo animal. Al menos, lo del trabajo manual le interesa al explotador en su carácter animal. Contra esto se subleva Marx. La mayor gloria y dignidad del hombre, su actividad productiva, no puede ser reducida a una dimensión animal, porque en ese caso es su ser entero lo que queda reducido a un nivel animal.

Para que este trabajo humano no quede alienado ha de respetarse su propia entraña humana. Hay que respetar el carácter universal de su producción, su carácter de libertad. Mediante el trabajo libre del hombre, la naturaleza debe aparecer como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es la objetivación de la vida del hombre como especie, es decir, del carácter común y comunitario de la especie, pero también de lo que es esencialmente humano y no puro capricho accidental. De ahí la gravedad del trabajo enajenado, que no sólo anula al hombre como individuo, según vimos, sino también al hombre como especie. La especie se pone al servicio de la mera existencia del individuo.

“Una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se enajena de los demás hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, también confronta a otros hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo” (ib., 112-113). Cada hombre está enajenado en relación con los otros y cada uno de los otros está enajenado de la vida humana. La razón es que cada hombre considera a los demás según las normas y relaciones en las que se encuentra colocado como trabajador.

Ahora bien, lo más grave de esta alienación es que el trabajo sustraído al trabajador va a parar a manos de otros hombres, del hombre no trabajador. Si el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como con un objeto hostil, poderoso e independiente, se relaciona de este mismo modo con el dueño hostil, poderoso e independiente de ese objeto. Si se relaciona con su propia actividad como con

una actividad que no es libre, se relaciona con ésta como actividad al servicio y bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre.

“Así, mediante el trabajo enajenado el trabajador crea la relación de otro hombre, que no trabaja y está fuera del proceso del trabajo, con este trabajo. La relación del trabajador con el trabajo produce también la relación del capitalista (o como se quiera llamar al dueño del trabajo) con el trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (ib., 115).

La propiedad privada se deriva así del análisis del trabajo alienado. Es una consecuencia de éste, aunque en etapas posteriores hay una influencia recíproca.

Puede haber una contradicción entre ver en el trabajo el alma de la producción y darlo todo no al trabajo sino a la propiedad privada, porque la contradicción está en el trabajo mismo alienado. Por eso, un aumento de salarios obligado (independientemente de otras dificultades y, especialmente, de que esa anomalía sólo podría mantenerse por la fuerza) no sería más que una mejor remuneración de los esclavos y no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significado y su valor humanos. Aún la igualdad de ingresos que quiere Proudhon sólo modificaría la relación del trabajador de hoy con su trabajo en una relación de todos los hombres con su trabajo. La sociedad sería concebida entonces como un capitalista en abstracto” (ib., 116).

Lograr la emancipación de los trabajadores sería lograr la liberación de toda la humanidad. “Porque toda la servidumbre humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y todos los tipos de servidumbre son sólo modificaciones o consecuencias de esta relación” (ib., 117).

Hay, pues, una correlación de oposición entre trabajo y capital. “El trabajador es la manifestación subjetiva del hecho de que el capital es el hombre totalmente perdido para sí mismo, al igual que el capital es la manifestación objetiva del hecho de que el trabajo es el hombre perdido para sí mismo”, (Segundo Manuscrito, Fromm, p. 119). El trabajador queda convertido en un capital viviente que sólo interesa mientras se necesita su trabajo. Su valor varía con la oferta y la

demanda, y su vida es valorada como cualquier otra mercancía. El hombre se convierte en trabajador simplemente, y como trabajador sus cualidades humanas sólo existen en función del capital que le es ajeno. “La existencia del capital es su existencia, su vida, puesto que determina el contenido de su vida independientemente de él” (ib.). “Las necesidades del trabajador se reducen, pues, a la necesidad de mantenerlo durante el trabajo para que no desaparezca la raza de los trabajadores. En consecuencia, los salarios tienen exactamente el mismo significado que el mantenimiento de cualquier otro instrumento productivo... Es como el aceite que se aplica a una rueda para mantenerla andando” (ib., 120). “La producción no sólo produce al hombre como mercancía, la mercancía humana... lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. Inmoralidad, frustración, esclavitud de trabajadores y capitalistas” (ib.).

No vamos a estudiar en detalles la forma técnica en que el trabajo enriquece al propietario del trabajo. Seguiremos en este punto la síntesis del P. Calvez. (1)

El capitalista compra en el mercado la fuerza de trabajo del obrero pagando por él no su valor real, sino sólo lo que cuesta pagar los medios de subsistencia y reproducción del trabajador. El capitalista consume esta fuerza de trabajo, utilizándola, y de este modo obtiene una plusvalía, que resulta de la diferencia entre el trabajo necesario para producción de los medios de subsistencia y de reproducción del obrero, y el total del trabajo desarrollado: es la plusvalía absoluta, apreciada por referencia a una jornada de trabajo normal. Por encima de la plusvalía absoluta, el capitalista se esfuerza en obtener una plusvalía relativa, que resulta o de una disminución del valor de la fuerza de trabajo, o de una intensificación del trabajo.

La cooperación simple, es decir, la reunión de varios obreros para un mismo trabajo, la manufactura y la gran industria mecanizada tienen por objeto el permitir la extorsión de nuevas plusvalías relativas. Por lo tanto la explotación de los obreros aumenta sin cesar.

Se da una contradicción entre las fuerzas de producción sociales traídas por el maquinismo, y la división social del trabajo mantenida por el capitalismo industrial. En efecto, gracias al maquinismo se da la

---

(1) Jean Yves Calvez “El Pensamiento de Carlos Marx” Ed. Taurus - Madrid.

posibilidad técnica de un trabajo variado, diferenciado y humano, y, por tanto, efectivamente social. Pero el empresario se esfuerza porque se refuerce la división del trabajo y se llegue a la división total entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. El obrero se ve encadenado toda su vida a una operación de detalle y queda transformado en un accesorio consciente de una máquina parcial. Con lo cual se da ya en germen la posibilidad de una transformación radical. Escribe Marx "la gran industria obliga a la sociedad bajo pena de muerte a sustituir al individuo parcelado, barro de carga de una función producto de detalle, por el individuo integral que sepa enfrentarse con las exigencias más diversificadas del trabajo y no dé, en sus funciones alternadas, sino rienda suelta a la diversidad de sus capacidades naturales o adquiridas... No cabe ninguna duda de que dichos fermentos de transformación, cuyo término final es la supresión de la antigua división del trabajo, se encuentra en contradicción flagrante con el modo de explotación capitalista de la industria y con el medio económico en que sitúa al obrero. Pero el único camino real por el que un modo de producción y la organización social que le corresponden marchan hacia su disolución y su metamorfosis, es el desarrollo histórico de sus antagonismos inmanentes" (El Capital, citado por Calvez, pp. 347-348).

Sin remedio se produce por ese camino la plusvalía. Esta se acumula, y el capital crece indefinidamente mediante la añadidura de plusvalía. El predominio, a su vez, del capital constante sobre el capital variable, motiva la pauperización y el paro obrero, la constitución de un ejército de reserva industrial, y una verdadera superpoblación relativa. En efecto, la evolución de las fuerzas de producción, el desarrollo del maquinismo y de la gran industria, obligan a desarrollar a un ritmo más rápido el capital constante (invertido en medios de producción y en materias primas) que el capital variable (invertido en fuerzas de trabajo), del que procede la plusvalía. Este proceso se acelera mediante la ampliación de las empresas y la concentración de las industrias. Su consecuencia inmediata es la baja relativa del empleo de fuerza de trabajo, por lo que aparecen los trabajadores sin empleo. Siempre que haya que rebajar los precios para dar salida a las mercancías, se procurarán nuevos esfuerzos técnicos, que entrañan reducciones del empleo de la mano de obra. El proceso es acumulativo, con lo que el proletariado pauperizado aumenta. Esta ley de la disminución del capital variable proporcional al aumento del capital



constante es el germen de la subversión del régimen. Pone de manifiesto el origen económico de la alienación social (Calvez, pp. 352-353).

Con todo, el proceso de acumulación de las plusvalías no puede explicar la aparición del capital inicial. La cual no se explica sino por una violencia histórica que se llama acumulación primitiva, por consiguiente, no puede explicarse sólo mediante el determinismo de la economía. De este modo, parece ser que la alienación económica, en forma de mecanismo, no es la alienación más fundamental, ni siquiera en el mundo de la economía. Una vez más, el marxismo rompe sus propios marcos.

Tales son las alienaciones que deshumanizan al hombre. La alienación religiosa, la alienación filosófica, la alienación política, la alienación social, y como base de todas ellas, la alienación económica. La radicalidad del pensamiento marxista es entender que el hombre esconde la raíz de sí mismo. De ahí que su Filosofía arranque del estudio del hombre, pero del hombre concreto, tal como se halla determinado por su situación económica, una situación desgarradora y contradictoria. La dialéctica inmanente de esta situación contradictoria, escribe Garaudy, engendra a la vez la destrucción del hombre, su subordinación a la lógica inhumana de fuerzas que él ha creado y que reaccionan sobre él, y también las ilusiones y las alienaciones de su pensamiento que confirman su esclavitud" (Humanismo marxista, pp. 17-18). Porque para Marx las cosas y las situaciones no son sin más cosas y situaciones, sino relaciones entre personas y entre clases, el concepto de relación entre cosas y personas cobra en Marx una importancia capital; su acusación contra los economistas de su tiempo será el que estudian los fenómenos económicos como cosas en sí, olvidando que son resultado de relaciones en las que interviene el hombre.

Las alienaciones han nacido no de la naturaleza permanente del hombre sino de una determinada situación de los medios de producción. Cuando ésta cambie, y cambiará por la necesaria dialéctica interna de sus contradicciones, se llegará irremisiblemente al comunismo. Marx define el comunismo como "una asociación de hombres libres que trabajan con medios colectivos de producción y que despliegan sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social" (El Capital, I, citado por Garaudy, p. 48). Una vez llegado ahí, el hombre social, los

productores asociados regulan en forma racional sus intercambios con la naturaleza y la someten a su fiscalización colectiva, en lugar de dejarse dominar ciegamente por ellos, realizan esos intercambios con el menor esfuerzo posible y en las condiciones más dignas y más adecuadas a su naturaleza humana. El trabajo no es ya el medio de subsistir, impuesto por la miseria, sino manifestación del afán creador y comunitario del hombre. Desaparece así la contradicción entre el trabajo agrícola y el trabajo de la ciudad. Desaparece la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, porque una orientación humanista del trabajo exigirá una gran preparación cultural en el hombre que domine las máquinas, mientras que se considerará elemento esencial de la educación integral el trabajo manual.

Así desaparecerán las demás alienaciones. “La religión, la familia, el estado, el derecho, la moral, la ciencia, el espíritu, etc., no son más que modos particulares de la producción y se rigen por su ley general. La supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana, es pues la supresión positiva de toda alienación y la vuelta del hombre, de la religión, la familia, el estado, etc., a su vida humana, es decir, social (Manuscritos, III, Fromm, p. 136). Todos estos no son epifenómenos de la naturaleza sino resultados de una determinada situación económica.

La alienación, por tanto, no es la del hombre en general, no es una categoría eterna, y en esto se diferencia Marx de Feuerbach. No es una categoría abstracta y apriorística, y en esto se diferencia Marx de Hegel. La alienación no es una maldición fatal que pesa sobre el trabajo humano, es un fenómeno histórico, vinculado a un modo determinado de producción, que sólo desaparecerá cuando se transforme realmente ese modo de producción.

## B) LA NATURALEZA HUMANA

El humanismo marxista no sólo descubre las alienaciones, en las que están sumidos los hombres de la época capitalista, y propone la forma de destruirlas, sino que tiene una idea precisa de lo que es el hombre, y de cuál ha de ser su futuro.

Esto supone el reconocimiento de la naturaleza histórica del hombre. Tal reconocimiento implica, primero, que la historia pertenece a la esencia del hombre, y que, por tanto, la naturaleza humana

puede presentarse históricamente en formas muy dispares y evolutivas; segundo, que puede hablarse de una naturaleza humana por bajo de sus diversas formas históricas. Marx habla, en efecto, de una naturaleza humana en general y de una naturaleza humana históricamente condicionada por cada época.

El hombre cuenta de por sí con una potencialidad determinada. Veíamos en la contraposición de praxis marxista y pragmatismo burgués cómo el marxismo cuenta con la realidad determinada, con sus propias leyes y propiedades. El marxismo da una importancia singular a la praxis, a la actividad creadora. Pero lo que el hombre puede crear no es cualquier cosa, sino algo determinado por las fronteras que le ponen su propia naturaleza y la naturaleza con la que debe actuar. Entre estos dos polos, el de su actividad productiva y el de la realidad con límites objetivos se mueve el marxismo. El hombre varía sí en el curso de la historia, y, en este sentido, es el producto de la historia. La historia es la historia de la autorrealización del hombre a través del proceso de su trabajo. El total de lo que se llama la historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre; éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes. 'Una vez que la esencia del hombre y la naturaleza, el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la búsqueda de un ser ajeno, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una búsqueda que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica. El ateísmo, como negación de esta irregularidad, no tiene ya sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y trata de afirmar mediante esta negación la existencia del hombre. El socialismo no requiere ya de esta mediación, parte de la conciencia histórica y de la conciencia práctica sensible del hombre y la naturaleza como seres esenciales' (Manuscritos, Fromm, pp. 147-148).

## EL HOMBRE COMO RELACION

Para Marx el hombre está en esencial relación con lo que no es el hombre. De ahí su posibilidad intrínseca de alienación, pero también su posibilidad intrínseca de humanizar aquello con que está en

intrínseca relación. Se trata, en definitiva, de una relación dialéctica, y no de algo estático dado de una vez por todas.

Ante todo, está la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. Toda la existencia del hombre en una relación con la naturaleza. De la naturaleza vive y por la naturaleza conoce, y a la transformación de la naturaleza está ordenado. La ciencia no debe separarse nunca de la realidad natural y la sensibilidad debe ser la base de toda ciencia. “La ciencia no es realmente ciencia más que si parte de la sensibilidad en la doble forma de conciencia sensible y de la necesidad sensible. La ciencia tiene que tener necesariamente su punto de partida en la naturaleza . . . La propia historia es una parte real de la historia natural, o sea, de la transformación humana de la naturaleza. Algún día, las ciencias naturales englobarán a las ciencias del hombre, así como la ciencia del hombre englobará a las ciencias naturales: ya no existirá más que una ciencia” (Ideología alemana, Calvez, 413). La naturaleza es un proceso de humanización de sí misma. Y la primera forma en la que aparece la relación del hombre con la naturaleza es la de las necesidades naturales. Ahora bien, las necesidades inmediatas no se satisfacen inmediatamente, sino sólo a través de la actividad mediadora del trabajo.

Esta unión del hombre con la naturaleza que es, al mismo tiempo, separación, nos indica que el hombre está a la vez en la naturaleza y fuera de ella. Está en la naturaleza porque forma parte de ella y participa de los intercambios moleculares del conjunto de la naturaleza. Pero está asimismo fuera de ella, porque está vuelto hacia sí mismo en cuanto ser universal. Hay una relación inmediata del hombre con la naturaleza que es el conocimiento y la necesidad sensible, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de una mediación que se interpone entre lo que el hombre es y la naturaleza. Esto da la posibilidad de que las necesidades naturales se conviertan en necesidades propias humanas. El marxismo no pretende suprimir las necesidades naturales sino humanizarlas. La relación debe ser dialéctica y ha de llevar progresivamente a una humanización de la naturaleza y a una naturalización del hombre.

Esto es posible porque si el hombre está orientado hacia la naturaleza, la naturaleza también está orientada esencialmente hacia el hombre. Esto hace que la naturaleza pueda humanizarse y que, por tanto, la relación del hombre con la naturaleza no sea la pérdida hu-

mana de su ser, sino que sea su máximo enriquecimiento y su perfecta humanización.

Para esta humanización se requiere una relación mediadora. Esta relación la constituye el trabajo.

Ante una necesidad natural el primer gesto del hombre es tratar de satisfacerla con los objetos que la naturaleza inmediatamente le ofrece. Por ejemplo, ante el hambre como necesidad natural el hombre primitivo busca su satisfacción de un modo similar al de los demás animales ante la misma situación. Pero ya en este primer momento aparece incipientemente el trabajo. El gesto repetido se hace memoria, la memoria se objetiva en forma de herramientas, las herramientas se irán diferenciando hasta alcanzar objetos naturales muy alejados de las inmediatas necesidades naturales. Y así poco a poco los objetos naturales se van impregnando más de subjetividad. Al mismo tiempo, la necesidad se diferenciará en función de las nuevas posibilidades del objeto y de las herramientas. (Calvez, p. 443). El proceso se ha desatado y si es bien conducido sin alienaciones, llevará a una progresiva humanización del hombre en una naturaleza cada vez humanizada. El hombre, a medida que progresa como hombre, no sólo destruye parte de la naturaleza para subsistir, sino que transforma y enriquece esa misma naturaleza. En ese doble sentido humaniza la naturaleza.

En un primer paso puede apreciarse cierta similitud entre lo que hace el animal y lo que hace el hombre, cuando intentan satisfacer sus necesidades naturales. Pero ya vimos antes que en realidad hay esenciales diferencias entre lo que el animal hace y el trabajo humano. En este punto Marx es contundente. Si el mayor mérito del hombre está en el trabajo éste habrá de entenderse como algo radicalmente distinto de la producción animal. "Lo que distingue desde un principio al peor arquitecto de la abeja más experta, es que el arquitecto ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajador, preexiste idealmente en la imaginación del trabajador. No es que realice solamente un cambio de formas en las materias naturales; al mismo tiempo, realiza su propio fin, del cual tiene conciencia, y que determina con fuerza de ley su modo de acción, y al cual tiene que subordinar su voluntad" (El Capital, Calvez, p. 445).

El primer trabajo consiste en separar un objeto de la naturaleza: el pescado del agua, la madera de la selva, etc. “Hasta la materia prima más grosera lleva ya en sí algo humano. Como objeto separado de la naturaleza constituye una determinada objetivación del hombre en la naturaleza” (Calvez, 446).

Inmediatamente aparece el “medio de trabajo”. El medio de trabajo es una cosa o un conjunto de cosas que el hombre interpone entre él y el objeto de su trabajo, como conductoras de su acción. Utiliza las propiedades mecánicas, físicas o químicas de ciertas cosas, con arreglo a su fin” (El Capital, Calvez, 446). Son como nuevos órganos con los que extiende su cuerpo y sus energías naturales.

Así se llega a una síntesis de naturaleza y hombre. “El trabajo, al combinarse con su objeto, se ha materializado, y la materia se ha trabajado. Lo que era movimiento en el trabajador aparece ahora en el producto como una propiedad en reposo (El Capital, Calvez, 447-448).

El proceso continúa siempre en busca de una mayor humanización. El producto, objeto ya humanizado, puede pasar a ser medio de producción, con lo cual dará paso a otro producto más humanizado. “En cada etapa de este proceso, el objeto es cada vez menos objeto frente a una necesidad, aun siendo cada vez más objetivación del ser del hombre; el objeto y el hombre se dirigen uno al encuentro del otro por intermedio del trabajo. No por ello es menos verdad que, hasta el término, sigue consistiendo aún en una relación del hombre con la naturaleza. El trabajo es la mediación en la relación del hombre con la naturaleza, y le liga sin cesar a la naturaleza, al mismo tiempo que liga la naturaleza al hombre” (Calvez, 448).

Además el trabajo tiene el papel de ser mediación social. Mi necesidad se satisface con el producto del trabajo ajeno, y la necesidad ajena se satisface mediante mi producto. Esto va a posibilitar la alienación económica y social, pero no como consecuencia natural del trabajo sino de la explotación del trabajo. Cuando vuelva a humanizarse el trabajo, éste será el gran vínculo social que posibilitará el pleno desarrollo del hombre junto con el pleno desarrollo de la comunidad.

Pero el hombre no es sólo relación con la naturaleza. Es también relación con los otros hombres.

La sociedad es mediadora en la relación del hombre con la naturaleza. La relación constitutiva que es la relación hombre-naturaleza aparece también como relación hombre-hombre, ya que el hombre es objeto para el hombre, en cuanto es un ser de la naturaleza. “La relación del hombre consigo mismo no es para el hombre objetiva, efectiva, más que mediante su relación con los demás hombres” (Manuscritos, Calvez, 453).

La forma más fundamental de la relación social es la familia, en cuanto relación del hombre con la mujer. La familia es ya sociedad, pero lo es a través de una naturalidad que aún no se ha suprimido. El hombre se relaciona con la mujer igual que con la naturaleza. El hombre y la mujer son dos seres naturales que están en relación de necesidad recíproca, una relación objetiva. Este carácter objetivo puede ser causa de una degradación de la relación familiar, ya que la mujer podrá llegar a ser considerada como propiedad privada.

Pero si esta primera relación natural se convierte en una relación verdaderamente humana no habrá ese peligro. La “relación del hombre consigo mismo halla siempre su expresión inequívoca, directa, manifiesta, en la relación del hombre con la mujer y en la manera en que se concibe la relación genérica, inmediata y natural” (Manuscritos, Calvez, 454). Si se quiere juzgar a una sociedad, piensa Marx, obsérvese cómo se comporta el hombre en esta relación social primera. La familia es el puente entre la naturaleza y las sociedades más artificiales. En esta relación del hombre con la mujer es donde la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, e inversamente su relación con el hombre es su relación con la naturaleza, su determinación natural.

La relación del hombre con la naturaleza y con los otros necesita, como acabamos de ver, de una mediación. Pero necesita también de un desarrollo, de una historia. La mediación lleva consigo la historia, porque cambia constantemente la forma de la relación natural del hombre.

El hecho histórico fundamental es la producción por el hombre de su naturaleza. El materialismo histórico se funda en el materialismo dialéctico, en la relación dialéctica del hombre con la naturaleza. Sin entrar en la discusión de las relaciones entre el joven Marx de los Manuscritos y el viejo Marx de El Capital, podemos tal vez afirmar

que en el marxismo total hay que partir del materialismo dialéctico en el que la naturaleza aparece con cierta autonomía respecto del hombre, dentro de esa naturaleza con un movimiento dialéctico autónomo aparece la historia del hombre, o el hombre como historia. Partiendo, por tanto, de la naturalidad se llega a la sociedad socialista por mediación del hombre, concretamente por mediación del trabajo y de la cultura. Puede verse aquí una confirmación más de la prioridad de la praxis sobre la conciencia, la libertad y sus formas. La relación hombre-naturaleza está en la naturaleza, porque de la naturaleza es de donde surge el hombre.

La historia arranca, pues, de la naturaleza. “La condición primordial de toda historia humana es naturalmente la existencia de seres humanos vivos. El primer estado de hecho que hay que comprobar es por lo tanto la complexión corporal de esos individuos y las relaciones que les crea el resto de la naturaleza” (Marx, *Ideología Alemana*, Calvez, 475). Los hombres empiezan a distinguirse de los animales en su primer momento cuando empiezan a producir sus medios de existencia, como consecuencia de su organización corporal. “Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma” (ib.).

Para hacer la historia hay que vivir, y para vivir hay que alimentarse, alojarse, etc. “El primer hecho histórico es por lo tanto la producción de los medios que permitan satisfacer esas necesidades, la producción de la vida material misma, y ése es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia...” (ib., 476). Satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento logrado en esa satisfacción, impelen a nuevas necesidades. Así se desarrolla sin cesar la historia, siempre en función de las necesidades y de los medios de producción. Inmediatamente aparece la primera relación social, la familia. Y estas tres etapas: necesidad, trabajo, familia, implican necesariamente relaciones sociales, pues implican la acción conjugada de varios individuos. De ahí la repercusión necesaria de la producción en lo social y de lo social en la producción. Y de ambos aspectos en la historia.

“Por consiguiente, se pone de manifiesto ante todo un lazo materialista entre los hombres, que está condicionado por las necesidades y el modo de producción y que es tan viejo como los propios hombres; lazo que toma nuevas formas sin cesar, y que por lo tanto ofrece una



“historia”, aunque no exista aún una estupidez política o religiosa cualquiera que reuna a los hombres por añadidura” (Marx, *Ideología alemana*, Calvez, 477). Acompañando a todo este proceso aparece la conciencia, una conciencia producida más bien por el hecho histórico que causa independiente y productora del mismo. “No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que por el contrario es su ser social el que determina su conciencia” (Marx, *Crítica de la Economía Política*, Calvez, 480). Todo lo que sea conciencia está determinado por lo que es en cada momento el momento de producción, que es la estructura básica, de la que todo lo demás es superestructura. Con todo, según ya vimos, la conciencia cobra cierta autonomía y puede reaccionar vigorosamente sobre su causa. Dicho de otro modo, el determinismo de la naturaleza no es absoluto, sino que puede ser orientado por el esfuerzo creador de la conciencia. Responde siempre a una relación con la naturaleza, siempre que es auténtica la conciencia, pero no se confunde sin más con ella.

Desde este hecho histórico básico puede entenderse por qué todo el desarrollo ulterior de la historia está movido por la dialéctica de la lucha de clases, supuesto que la clase se define en función de los medios de producción.

## Origen y Naturaleza del hombre

Ya al estudiar el hombre como relación con la naturaleza y con los otros hombres hemos explicado en qué consiste su naturaleza. Con todo quedan por aclarar y completar varios puntos. Ante todo, el del origen del hombre.

Darwin (1809-1882) y Marx (1818-1883) son prácticamente contemporáneos. La aparición del “Origen de las Especies” es de 1859. El materialismo marxista no surge de los estudios de Darwin, pero las investigaciones de éste servirán de comprobación y estímulo a los marxistas. El pensamiento humano es el resultado del desarrollo de la materia organizada. Los predecesores animales del hombre fueron evolucionando hasta poder andar derechos, utilizar objetos de la naturaleza como instrumentos con objeto de alimentarse y de defenderse. Más tarde lograron producir instrumentos. Así el animal fue transformándose poco a poco en hombre. El empleo de los nuevos instrumentos le permitió al hombre el empezar a someter la na-

turalaleza. Para ello se necesitó el desarrollo del cerebro humano. La actividad productiva del hombre jugó el papel más decisivo en el desarrollo y perfeccionamiento de su cerebro. El trabajo es, por tanto, el que ha creado al hombre y a su cerebro.

Cuanto más se complicaron las relaciones del hombre con la naturaleza, más complejas se hicieron las relaciones de los hombres entre sí. El trabajo colectivo exigía que los hombres se entendiesen entre sí. Esto no era posible con el limitado registro de sonidos, que utilizan los animales. El trabajo forzó la ulterior evolución de la laringe y el hombre aprendió a articular sus sonidos. “De estos sonidos se formaron paulatinamente las palabras y se desarrolló el lenguaje. Si los hombres no hubiesen desarrollado su capacidad de hablar, hubiese sido imposible una actividad laboral común” (Grundlagen....., 38). Sin palabras no hubiesen sido posibles los conceptos ni el pensar humano.

Por tanto ha sido el trabajo como producción comunitaria, junto con el lenguaje, los factores decisivos que perfeccionaron el cerebro humano y con él la capacidad de pensar.

Aparece así el hombre como un producto de la naturaleza. Pero el hombre puede lograr una cierta liberación dialéctica de la naturaleza. Sin dejar de vivir en la naturaleza puede llegar a vivir fuera de ella. Dicho en otros términos el hombre es libre.

La libertad del hombre consiste en adquirir conciencia e identificarse con la necesidad profunda de la ley del desarrollo de la sociedad. La naturaleza funda la sociedad y determina sus leyes. La participación creadora del militante revolucionario en la dialéctica de la necesidad histórica es la forma adecuada de libertad. Necesidad no es lo mismo que determinismo y casualidad. Por ello, la necesidad, al menos si es dialéctica, deja paso a la libertad. La razón es que en la dialéctica hay siempre un momento de negación, y ésto no sólo en el espíritu que niega sino también en las cosas mismas de la naturaleza. Por este camino pretende el marxismo abrir un cauce a la libertad dentro de la necesidad. Tal vez pueda considerarse que es el grado de libertad posible dentro de una dirección obligada, contra la que se puede resistir aunque no vencer, que deja ciertos márgenes y pequeños desvíos.

Esto hace que cada hombre pueda considerarse como individuo. Cada individuo, en efecto, por el lugar que ocupa en la naturaleza y en la sociedad —siempre las dos coordenadas definidoras del hombre— es la resultante inédita de un conjunto de relaciones, en las que se hace presente también el pasado. Así el hombre no es sólo una relación natural y social, sino también una relación histórica. Ahora bien, el hombre puede por su conciencia percatarse de esas relaciones y así transformarlas. El cambio de alguno de los elementos de la relación no podrá menos de ser un cambio del hombre que es esencialmente relación. El hombre puede así cambiarse a sí mismo. Con todo, la libertad no es la resultante matemática de unas relaciones fijamente establecidas; es un salto cualitativo. Aquí también se hace presente la dialéctica del salto: de la cantidad a la cualidad. La multiplicación de relaciones no explica sin más el paso. Hay que reconocer un salto dialéctico, que se presenta cuando se originan ciertas condiciones multiplicadas.

De este modo el individuo puede considerarse como un centro de creación sin ser por ello un centro de indeterminación. En la antigua polémica de si lo indeterminado tiene en sí razón suficiente para determinarse, y de si lo determinado puede dar paso a la indeterminación que posibilite la libertad, el marxismo admite, por una parte, la libertad, en cuanto que entiende al hombre como un centro de creación, es decir, como algo capaz de poner algo de sí, algo nuevo, no absolutamente precontenido en los antecedentes; pero, por otra, niega que el principio de la libertad radique en una indeterminación previa. Basta con que la libertad esté vinculada a una realidad que encierra contradicciones, o, al menos, negaciones. A cierto nivel consciente la negación exige la participación consciente del hombre, precisa la iniciativa humana. Así cada acto de creación personal es un momento del desarrollo necesario, cada elección subjetiva un momento necesario del devenir objetivo.

Pero para que esta libertad del hombre pueda realizarse, es preciso que tanto el medio natural como el medio social sean lo que deben ser. El individuo es esencialmente una relación con la naturaleza. Si esta naturaleza no ha sido humanizada, no es posible que el hombre pueda ejercitar su libertad. Ya vimos que el medio de humanizar el medio natural es el trabajo verdaderamente humano. Pero el individuo es también una relación con los otros. De ahí que si el

medio social no es justo, si el medio social no ofrece facilidades al hombre, su libertad se convierte en pura utopía, en pura posibilidad teórica. El marxismo será en definitiva el esfuerzo por conseguir un medio natural debidamente humanizado y un medio social justo para todos.

Esto plantea el tema de la Etica marxista. El hombre es libre y el hombre tiene una tarea obligatoria. Es decir, el hombre es una realidad esencialmente ética, una realidad esencialmente moral.

Esta moral no está fundada ni inmediata ni mediatamente en fundamentos transcendentales. La obligatoriedad moral no nace de un ser que desde fuera de este mundo ordena al hombre lo que debe hacer. La obligatoriedad moral no se fundamenta en sanciones favorables en un mundo distinto del nuestro. La obligación moral es algo puramente de este mundo, comienza en él y en él termina.

No por ello deja de imponer tareas absolutas, tareas estrictamente imperativas. Al hombre se le exige que coincida perfectamente con lo real, que se haga lo que es, que realice su esencia dentro de su apariencia, que se adopte a la historia, cada individuo tiene una tarea precisa e insustituible que cumplir. Esto hace que la moral marxista tenga un cierto tinte historicista y relativista. Historicista, porque al cambiar las condiciones de lo real, la adaptación viva a lo real exigirá actitudes muy distintas, incluso en el mismo sujeto. Relativista, porque no dice relación a algo absoluto e inmutable. Con todo, sería injusto, al menos teóricamente, acusar al marxismo de un relativismo tal que sostuviera la justificación de cualquier medio en función de un fin. El marxismo está persuadido de que la historia lleva una dirección, que esa dirección es una exigencia de la realidad y que, por tanto, lo que favorece esa decisión es bueno por cuanto cumple con la norma básica de lo moral, la coincidencia con las exigencias de la realidad.

En esta línea su historicismo es consecuente. A la humanidad no se le pueden proponer como éticas sino las tareas que puede cumplir en cada momento. No tiene mucho sentido apelar a un ideal absoluto, si es que el hombre por sus determinadas condiciones históricas no está prácticamente posibilitado para conseguirlo.

La actitud ética correcta no tiene que esperar a otro mundo para recibir su merecido. No por ello deja de ser imperiosa. Por un

lado, es irremediable la aniquilación del capitalismo y la aparición universal del comunismo. Por otro lado, los que se opongan a este movimiento o lo favorezcan serán correspondidos no por otro juez sino por la realidad misma y su ímpetu revolucionario. Así la ética marxista puede ser, a la par, absoluta e histórica. Busca un absoluto, pero un absoluto realizado dentro de la historia humana.

## XI. RUPTURAS CON LA FILOSOFIA MODERNA. VITALISMO Y FENOMENOLOGIA

### 1. VITALISMO.

#### A. NIETZSCHE: VIDA, VOLUNTAD DE PODER Y SUPERHOMBRE.

Las corrientes filosóficas idealismo y positivismo que mandaron casi todo el pensamiento moderno, se introducen, aunque con otros afluentes nuevos, en el campo de la filosofía contemporánea: El marxismo es prueba de ello.

Ahora se pondrá un dique divisorio. Esta filosofía no quiere contaminarse con los defectos del pasado. Quiere algo nuevo y viejo. Quiere a la realidad como vida y al objeto como esencia-fenómeno. Efectivamente la realidad se había perdido en una evolución ideal del espíritu y el objeto del conocimiento se había diluido en el pensar mismo. Por otra parte el positivismo se había emparentado excesivamente con el materialismo.

Aparecen el vitalismo y la fenomenología como rupturas con la filosofía moderna. El idealismo moderno había reducido la realidad al espíritu y el positivismo a la materia. El hombre quedaba volatilizado en el primero y reducido en el segundo.

El vitalismo sostiene que la vida es verdadera y originaria realidad, no estática sino dinámica, y creadora, de la que brotan y en la que encuentran explicación las formas de la naturaleza y de la cultura; sostiene además que la vida se esconde al conocimiento racional y que se revela únicamente a la vivencia o a la intuición, de ahí que lo concreto se oponga a lo abstracto, lo dinámico a lo estático, lo interior a lo exterior, lo irracional a lo racional, la vivencia a la idea, la intui-

ción al concepto. Se abren pues nuevas y sugerentes perspectivas para la filosofía, la que ya no se considera pura reflexión sobre la vida, sino como la vida misma.

Esa realidad, vida, adquiere diferentes significados en los distintos sistemas vgr. devenir, realidad orgánica...etc.

La cuestión antropológica adquiere en Nietzsche (1844-1900) una fuerza y pasión sin precedentes. El gran tema de Nietzsche es propiamente el problematismo del hombre. El hombre "es una cosa oscura y velada" "un animal no fijado todavía", es decir, no es una especie determinada, unívoca, definitiva como las demás, no es una figura acabada sino algo en devenir. Si lo consideramos como una figura acabada nos tiene que aparecer como "la suprema equivocación de la naturaleza y como contradictorio en sí mismo", porque es el ser que, a consecuencia de una separación violenta del pasado animal, padece en sí mismo, en el problema de su sentido. Pero esto no es más que una transición. De verdad, el hombre, como se expresa Nietzsche finalmente en los apuntes que se han agrupado después de su muerte bajo el título "La voluntad de poderío", es "como un embrión del hombre del porvenir", del hombre genuino, de la genuina especie hombre. Pero la paradoja consiste en que no está asegurado el nacimiento de este hombre futuro auténtico; el hombre actual, el de la transición, tiene que crearlo de la misma estofa de que está hecho. "El hombre es algo blando y plástico, se puede hacer de él lo que se quiera".

El hombre, el animal hombre no tuvo "hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no contaba con ninguna meta; la pregunta "¿para qué hay hombre?" no tenía respuesta". Padecía, "pero no era el padecimiento mismo su problema sino el hecho de que faltara la respuesta al grito interrogante, ¿Para qué padecer?". El ideal ascético del cristianismo quiere liberar al hombre de la falta de sentido del padecer; lo logra arrancándole de los fundamentos de la vida y llevándole a la nada. El sentido que el hombre tiene que prestarse a sí mismo lo ha de sacar de la vida. Pero la vida es "voluntad de poderío"; todo gran hombre, toda gran cultura, se han desplegado gracias a una voluntad de poderío con buena conciencia. Los ideales ascéticos, que han dotado al hombre de "mala conciencia", han reprimido esta voluntad. El hombre genuino será aquel que tenga buena conciencia de su voluntad de poderío. Este es el hombre que

debemos “crear”, que debemos “criar”, y por quien tenemos que “superar” eso que se llama hombre.

El hombre de hoy no es “ninguna meta sino un camino, una encrucijada, un puente, una gran promesa”. Esto es lo que, según Nietzsche, distingue al hombre de todos los animales: es “un animal que puede prometer”; esto es, que trata una porción del futuro como algo que depende de él y por lo que se pone en juego. Ningún animal puede otro tanto.

El realizar plenamente esa promesa será conquistar con ahínco la altura escarpada, soberana y vertiginosa del “superhombre”.

Para comprender el trayecto emocional e ideológico nietzscheano desde “el hombre es algo blando y plástico, se puede hacer de él lo que se quiera” hasta el “superhombre”, es necesario seguir paso a paso su explicación vivencial y su pensamiento siempre ardiente y apasionado.

#### LA ACEPTACION DE LA VIDA

Hasta ahora el mundo y la vida han sido comprendidos por el hombre como un objeto al que se le asigna un sitio en el todo; ésta es la gran mentira que Nietzsche quiere desenmascarar. De ahí su crítica despiadada a todos los valores e ideologías del pasado, las que hay que dejar como falsos ideales. Todo el pasado humano: verdad, ciencia, poesía, cultura y, sobre todo, cristianismo, “son errores irrefutables de los hombres, perversamente velados bajo capa de bien y aparente candor”. El fruto de esa crítica demoledora es el escepticismo.

No para ahí la actitud de Nietzsche, quien se reafirma con imprecaciones contra la vida, por carecer ella de todo sentido; el mundo no tiene razón, es loco, tonto y ciego, caótico y absurdo, como también lo es la fiera “hombre”. Este nihilismo o carencia de todo sentido en la vida y en el mundo le hace exclamar, parodiando a San Juan: “En el principio existía el sin sentido”. Este diagnóstico de la vida ya lo había dado Schopenhauer al mostrar que la vida es dolor, lucha, destrucción, crueldad, incertidumbre, error, la irracionalidad misma sin orden ni finalidad.



Frente a esa vida que es irracionalidad, caos donde domina el azar, hay dos actitudes posibles: la primera, de renuncia y fuga a la vida, que fue el ascetismo de Schopenhauer y que es propia de la moral cristiana; la segunda, de aceptación de esa vida irracional, pero no de manera pasiva o resignada, sino exaltándola y superando al hombre; Dionisos es el símbolo de la última actitud, y Zarathustra su profeta. Nietzsche se entrega con apasionada mística a defender y enseñar esta nueva manera de vivir.

Este espíritu dionisiaco exalta la vida infinita y mira con entusiasmo al mundo tal y como es; quiere con frenesí la potencia infinita de la vida y rechaza todos los valores que la niegan, como humildad, bien moral y perfección cristiana. Dionisos, el dios griego de la embriaguez y la alegría, que danza, ríe y canta aceptando con voluntad orgiástica la potencia infinita de la vida para transformar el dolor en alegría, la lucha en armonía, la crueldad en justicia y la destrucción en creación, ese Dionisos simboliza la nueva actitud del hombre frente a la vida; con ello se proponen los valores humanos, que no se fundan en la renuncia a la vida, como pretenden las llamadas "virtudes", las que tienden a mortificar la energía vital y a destrozar y empobrecer la vida, situando al hombre por debajo de sí mismo; esos valores humanos son la vida misma en toda su plenitud.

## LA TRANSMUTACION DE LOS VALORES

Una concepción así de la vida lleva a cambiar radicalmente la tabla de los valores humanos, y Nietzsche siente la ineludible misión de enseñar ese nuevo evangelio a la humanidad. "Mi verdad asusta, porque hasta ahora se ha llamado verdad a la mentira. Inversión de todos los valores: he aquí mi fórmula por un acto de supremo reconocimiento de sí mismo, de toda la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi destino exige que yo sea el primer hombre honrado, que yo me sienta en oposición con las mentiras de varios milenios". (Ecce Homo, 4).

Se trata de hacer una crítica a los valores antiguos, y especialmente a los de la moral cristiana, que es renuncia y mortificación de la vida, para después proponer una nueva tabla de valores creados por el hombre. Precisemos algunos de ellos.

1. Muerte de Dios es la buena nueva que anuncia Gaya ciencia y que Zarathustra profetiza. Lo primero que debe hacer el hombre es matar a Dios, desterrarlo de la conciencia humana, asesinarlo: “¿Dónde está Dios? —grita el hombre loco—, Yo os lo voy a decir, Vosotros lo habéis matado, se aleja el santo anacoreta, que se pasaba la vida alabando a Dios, exclama para su capote: “Pero ¿es posible? ¡Este santo varón, aquí en su bosque no se ha enterado todavía que Dios ha muerto!”.

Los motivos para cometer ese deicidio son varios: 1) La conciencia del hombre no puede tolerar un Dios: “El Dios que lo veía todo, aún siendo hombre, este Dios debía morir. El hombre no tolera que semejante testigo viva”. 2) La autoconfianza del hombre, tampoco permite que exista Dios: “Yo os revelo todo mi corazón, amigos míos. Si hubiera Dios, ¿cómo soportaría yo el no serlo?” 3) El hombre debe matar a Dios para probar que únicamente el solitario es capaz de crear: “Esta voluntad (de dominio) es la que me alejó de Dios y de los dioses, porque ¿qué podría yo crear si hubiera Dios?” Esta muerte de Dios es necesaria para la creación de los nuevos valores: “En otro tiempo los crímenes contra Dios eran los más grandes crímenes; pero Dios ha muerto, y con él han desaparecido estos delitos. Ahora el crimen más terrible es el crimen contra la tierra y poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible”. 4) Aunque esta muerte de Dios parezca locura y dé vértigo a los hombres, ellos deben entregarse a la tarea creadora de valores aún contra su propia felicidad, que les dice íntimamente que hay un Dios, porque “desde que no hay Dios, la soledad se ha hecho intolerable; es preciso que el hombre superior ponga manos a la obra”.

2. Abolición de la moral cristiana, que es un producto del resentimiento de las clases inferiores y esclavas contra la casta superior, es la tarea del nuevo hombre. En efecto, la moral cristiana se funda en el resentimiento de los débiles incapaces de reacción y que se compensan, vengándose imaginariamente, pensando que el desinterés, la abnegación, la humildad . . . son actitudes buenas ante la vida, cuando en realidad ese ascetismo es una fuga cobarde ante la vida tendiente a conservar la vida en estado de degeneración. “Mientras toda moral aristocrática nace de la afirmación triunfal de uno mismo, la moral de los esclavos opone desde el principio un no a lo que no forma parte de uno, a lo que es diferente y constituye su no-yo; y tal es su acto creador. Esta inversión de la mirada valorativa, este punto de vista

que se inspira necesariamente en lo exterior en vez de fundarse en sí mismo, caracteriza al resentimiento. (Genealogía de la Moral I. 103).

Los poetas que se visten de esa virtud cristiana y los científicos que adoran la verdad objetiva, afirmando un mundo diverso de la vida, de la naturaleza y de la historia, empobrecen, como los cristianos, la energía vital. Todos estos "hombres buenos" cierran los ojos a la realidad de la vida, que de ningún modo estimula esas tendencias benévolas. Por eso el resultado de no aceptar la vida es el pesimismo, o sea, un nihilismo que niega la vida por incluir dolor y se refugia a un mundo ideal de valores antivitales.

3. Fidelidad a la tierra es la contrapartida que propone Nietzsche a las negociaciones anteriores: si no hay Dios ni un más allá, la vida terrena es la única realidad: "Mi yo, dice Zarathustra, me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo lo enseño a los hombres: no escondáis la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino levantadla orgullosamente, llevadla orgullosamente, una cabeza terrena que crea el sentido de la tierra. Yo enseño a los hombres una voluntad nueva: seguir voluntariamente el camino que los hombres han seguido ciegamente, aprobar este camino y no intentar ya rehuirlo, como los enfermos y los decrepitos".

La existencia del hombre es solamente terrena, puesto que él es solamente cuerpo: "Yo soy entero cuerpo y nada más, dice Zarathustra; el alma es solamente una palabra que indica una pequeña parte del cuerpo".

El yo del hombre es su cuerpo dominado por el "sí mismo" que le impone placeres y dolores y se precipita en la muerte cuando no es ya capaz de superar al yo y sus límites. El espíritu dionisiaco viene a reivindicar la naturaleza terrena del hombre, haciéndole aceptar la tierra y el cuerpo para transformarlos en tal forma que la tierra deja de ser el desierto donde el hombre vive desterrado y se convierte en su alegre morada; a su vez el cuerpo deja de ser prisión o tumba para convertirse en verdadera subjetividad que anula todo límite y todo problema a la vida humana.

4. Voluntad de dominio es el instrumento necesario para crear esa nueva vida, que es irracionalidad, energía vital sin orden ni finalidad y que, por consiguiente, es voluntad de dominio o de poder: "En

donde encontré la vida, allí encontré voluntad de dominio". Por eso todo lo que dice sí a la vida y al mundo, es bueno o virtuoso: "El orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la enemistad y la guerra, la veneración, las actitudes bellas, las buenas maneras, la voluntad inquebrantable, la disciplina de la intelectualidad superior, la voluntad de poder, la gratitud a la tierra y a la vida —todo lo que es rico y quiere dar, y quiere gratificar la vida, adorarla, eternizarla y divinizarla, todo el poder de estas virtudes que transfiguran todo lo que aprueba, afirma y obra por afirmación". (Vol. de poder, 479).

Esta fuerza o pasión no es instinto primitivo, sino retorno consciente del hombre a las fuentes originarias de la vida. El hombre ha de escoger entre la moral tradicional que le lleva a renunciar a la vida y a decirle un no a la tierra, o la moral de Nietzsche que le exige aceptar libre y gozosamente esa potencia primitiva de la vida y darle un sí a su sentido terreno. Sin embargo, al aceptar esa vida terrena se le da una valoración infinita y divina, pues Dionisos, en su embriaguez, posee superabundancia de vitalidad y mira trágicamente la vida, no sólo cantando a carcajadas los momentos terribles de ella, sino amando el hado terrible en sí mismo, la destrucción, la disgregación y la negación, como también la maldad, la locura, la brutalidad, ya que todo eso es bueno por convertir el desierto en paraíso. Así los horrores de la vida no vienen a ser límites para el hombre, sino señal de riqueza superior a todo límite, de fuerza que se expande sin freno, de voluntad de dominio que fecunda y transfigura todo, rechazando aún la idea de la muerte: "Soy feliz al comprobar que los hombres rehusan absolutamente concebir la idea de la muerte y quisiera contribuir a que considerasen cien veces más digna de ser pensada la idea de la vida".

Por consiguiente, los buenos son los fuertes, los valerosos, los nobles, los creadores, los señores; los malos son los débiles, los cobardes, los desheredados de la vida, los pusilánimes, los esclavos y, por tanto, los cristianos. Toda la historia pasada es el recuento de la rebelión de los esclavos, que por resentimiento contra los fuertes canonizaron su propia debilidad hasta volverla virtud agradable a Dios: el sufrimiento, la paciencia, la humildad, la pequeñez, la compasión... Los judíos y, sobre todo, los cristianos, realizaron esa gran subversión de valores.

5. El arte, en su espíritu apolíneo, hizo que el griego contemplara la verdad de su existencia en lo que tiene de trágico y absurdo, pe-

ro al mismo tiempo en su espíritu dionisiaco, le dio un sentimiento de fuerza y plenitud embriagadora que no empobrece la voluntad, sino le da vigor brutal o dominio de voluntad para que ame lo que los impotentes consideran digno de odio, lo feo. El arte ha de afirmar lo problemático y terrible de la vida y lo ha de aceptar; es la total y entusiasta afirmación de la vida. El desinterés del arte, el arte por el arte, etc., son fórmulas paralelas al ascetismo moral, ya antes rechazado. En cambio, el arte, para el vitalismo de Nietzsche adquiere el sentido de la expresión más alta del hombre por su estrecha conexión con el espíritu dionisiaco y se vuelve un instrumento del ejercicio de su voluntad de dominio.

6. La inocencia del ser es la conclusión de haber abolido las categorías éticas y morales anteriores y haber dejado sólo en la naturaleza los valores estéticos sin fundamento objetivo. Ya no habrá falta o pecado alguno, pues "todo cuanto hacemos, por mucho veces que lo repetamos, es inocente". Si no hay valores objetivos ni tampoco fines, puesto que la vida es irracionalidad caótica; no hay culpa, todas las cosas y todas las acciones son inocentes, se sitúan "más allá del bien y del mal"; los esclavos, los débiles y degenerados son los que las califican de buenas o malas; en cambio, "los señores", con un voluntad de dominio, se colocan más allá de eso.

## EL ETERNO RETORNO

El eterno retorno unifica toda la doctrina de Nietzsche y expresa asimismo el destino del hombre y del mundo; es el sí que el mundo se dice a sí mismo, la propia aceptación, la voluntad cósmica que se reafirma a sí misma, es la expresión del espíritu dionisiaco que bendice y exalta la vida. Es que la vida y el mundo se dilatan hacia el infinito, más allá de cualquier sentido, porque son la irracionalidad sin término definitivo; si el mundo tuviera un fin o destino (el ser o la nada), ya la hubiera alcanzado, pues viene desarrollándose desde la eternidad. Ahora bien, ese caos de fuerzas desordenadas tienen en sí una necesidad, que es su voluntad de reafirmarse, de volver eternamente sobre sí mismo, de desarrollarse en círculos que se repiten, de manera que lo que hoy es, fue ayer y será mañana. Nuestra voluntad dionisiaca de aceptar la vida es la repetición férrea del "quiero de la naturaleza". Todo lo que es, ha sido ya infinitas veces y volverá infinitas veces, de tal manera que cada instante es la síntesis y presencia de

tiempo y eternidad simultáneamente (motivo desarrollado por Heidegger). De ahí la importancia que en Nietzsche tiene el problema del tiempo: nuestra existencia ligada al devenir cíclico que se repite indefinidamente es un infinito, pero insignificante momento de la vida universal, y puede conocerse cuando el círculo se cierra; sin embargo, paradójicamente, cuando se cierra con la muerte el círculo, cesa la exigencia de resolver ese enigma, que es la vida.

Aunque el pensamiento de que esta vida ha de ser vivida infinitas veces podría sumir en la desesperación, con todo, el hombre debe superar ese pensamiento entregándose al anillo de los anillos, haciendo voto del retorno a sí mismo, hasta alcanzar la voluntad de querer que todo lo que ha sucedido y de querer todo lo que acontecerá. Amar la vida y a nosotros mismos más allá de todo límite, para no poder desear otra cosa que esa eterna y suprema confirmación. (Vol. de dom., 341).

No sólo soportar, sino amar o querer lo presente, lo pasado y lo futuro por toda la eternidad, es lo que se llama amor fati, que libera al hombre de la esclavitud del pasado, ya que para él lo que ha sido se transforma en lo que yo quería que fuera. Si no podemos hacer retroceder al tiempo, la voluntad de aceptación logra romper la atadura con que el pasado aprisiona al hombre. Este culto a la "Fortuna" pertenece a los hombres superiores, que aceptan su propio destino y son "fieles" a la tierra y a sí mismos; con ello, la vida misma se pone como historicidad, enlazándose con el pasado, porque lo toma voluntariamente sobre sí misma. Esa es la tarea del superhombre.

## EL SUPERHOMBRE

El término final en la filosofía del eterno retorno es el superhombre, aceptación de la vida, no del hombre, sino del superhombre. "El hombre debe ser superado, dice Zarathustra. El superhombre es el sentido de la tierra . . . El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, una cuerda sobre el abismo. Lo que hay de grande en el hombre es que él es puente y no un término. Lo que se puede amar en el hombre es que él es un tránsito y un ocaso. Yo amo a los que no buscan tras de las estrellas una razón para parecer o sacrificarse, sino que se ofrecen a la tierra para que ésta un día sea del superhombre".

El superhombre es la encarnación de la voluntad de dominio, voluntad que determina las nuevas valoraciones de la existencia sobrehumana y que supera los valores de la moral corriente, moral gregaria, niveladora e igualitaria y que debe ser transmutada. El superhombre, con su libertad de espíritu, se libra orgullosamente de las ataduras habituales de la vida, renuncia a lo que otros alaban y se coloca sobre toda ley o costumbre; abandona toda fe o certeza, siempre sobre la cuerda floja de las posibilidades, entre las cuales él no escoge porque quiere dominarlas y poseerlas todas; renuncia a la certeza, que es limitación, porque aún ésta suprime la posibilidad de error. Esta libertad interior encierra al superhombre excepcionalmente en sí mismo y le hace buscar la soledad inaccesible; lo segrega del vulgo.

Cuando el superhombre haya vencido la razón y cese de ser esclavo de lo racional, se convierte en el señor del universo y dueño de sí mismo, en el dios de sí mismo; el otro Dios ha muerto.

Llama la atención la insistencia de Nietzsche por el Infinito. Una vez más el reclamo vivo, imperioso, penetrante de un Absoluto acompaña a toda búsqueda filosófica. ¿No se confirmará una y otra vez que el hombre es “palabra abierta al Infinito”. Ser abierto al Infinito?

## B. FREUD: EL HOMBRE SER EN CONFLICTO

La filosofía de la vida ha sido un cauce riquísimo por el que han corrido corrientes de pensamiento y vivencias muy originales.

La vida ha llenado de agitación palpitante la cruda reflexión del pasado. Pareciera que la respiración humana llegará más a su realidad original, que el impulso vivificador de nuestras ansias maltrechas encontraran mejor comprensión y acogida en los moldes de la Filosofía de la vida. Dilthey, Spengler, Klages, Spranger, Unamuno, Ortega, Bergson, etc. se adhieren de una u otra forma a la Vida y la exaltan con fuerza desacostumbrada, con entonación delirante y con influencia vehemente. Su repercusión en el pensamiento contemporáneo es decisiva. Se ha unificado vida e inteligencia. Sólo la Vida carecería de sentido. Vida e inteligencia unidas enriquecen el pensamiento humano. Las raíces de la inteligencia son la vida.

Dentro de la orientación general del Vitalismo encierra especial interés el pensamiento antropológico de Freud por iniciar un método (el psicoanálisis) y por dar determinada y decisiva orientación a la psicología como interpretación explicativa del hombre. Su visión y su aporte son absolutamente nuevas y originales.

El más importante aporte de Freud a la Antropología es el descubrimiento y la interpretación del inconsciente. Para él no sólo se da un estricto inconsciente psíquico, sino que en él se esconde una de las dimensiones más esenciales del hombre. En estas líneas presentaremos este descubrimiento de forma sintética. Se pierde así una de las riquezas más típicas de Freud, la de sus agudos análisis psicológicos apoyados en una observación riquísima, pero es imposible proceder de otro modo. Mas para no falsear su pensamiento seguiremos en nuestra síntesis su "Abriss der Psychoanalyse", (1) donde en vísperas de su muerte nos legó lo que pensaba ser lo esencial de su Psicoanálisis.

El camino que le llevó al descubrimiento del inconsciente partió del estudio y tratamiento de las histerias. Por histeria debe entenderse aquí una enfermedad con sus síntomas propios, cuyo origen no es atribuido a lesión física, que es la causante normal de aquel desorden. El tratamiento de las histerias lo llevaban a cabo inicialmente Breuer y Freud por medio de la hipnosis. Pero la hipnosis no era siempre posible. Más aún, el problema debía ampliarse más allá del círculo de las histerias.

Con todo, ya en el trabajo común con Breuer, Freud se había situado en el camino verdadero. Con él había descubierto que los distintos síntomas histéricos desaparecían en cuanto se conseguía despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el efecto concomitante. El método curativo consistía en anular la eficacia de la representación no descargada dando salida por medio de la expresión verbal al afecto concomitante que había quedado estancado, y llevándolo a la reacción asociativa por medio de su atracción a la conciencia normal (por hipnosis) o de su supresión por sugestión médica. (2).

---

(1) Fisher 6. Fisher Bücherei. KG Frankfurt.

(2) Freud S. Obras Completas, Biblioteca Nueva. Madrid, 1948, Vol. I, p. 103).



Mediante la hipnosis se intentaba lograr una ampliación de la memoria con objeto de hallar los recuerdos patógenos no existentes en la conciencia ordinaria. Pero a veces la hipnosis resultaba imposible. ¿Por qué? ¿No sería muchas veces por una voluntad contraria a la hipnosis? Como quiera que fuese había que buscar por un nuevo medio los recuerdos patógenos. Sigamos a Freud en el descubrimiento de su método.

Lo primero que hacía con el paciente era preguntarle si recordaba el motivo inicial del síntoma correspondiente. El paciente solía responder que no o hablaba de un oscuro recuerdo. “Llegado a este punto, extremaba yo mi insistencia, hacía tenderse a los enfermos sobre un diván y les aconsejaba que cerrasen los ojos para lograr mayor “concentración”; circunstancias que daban al procedimiento cierta analogía con el hipnotismo, obteniendo realmente el resultado de que, sin recurrir para nada a la hipnosis, producían los pacientes nuevos y más lejanos recuerdos, enlazados con el tema que tratábamos”. (Obras completas, I, 109 - 110). Es decir, con un esfuerzo del médico se lograba que los recuerdos escondidos aparecieran. Tal esfuerzo suponía que había que vencer una resistencia del sujeto. “De este modo concreté mis descubrimientos en la teoría de que por medio de mi labor psíquica había de vencer una fuerza psíquica opuesta en el paciente a la percatación consciente (recuerdo) de las representaciones patógenas. Esta energía psíquica debía de ser la misma que había contribuido a la génesis de los síntomas histéricos, impidiendo por entonces la percatación consciente de la representación patógena”. (Ib. 110). Tal representación era de un modo u otro desagradable, que suscitaba una defensa. Al afluir al yo del enfermo una representación intolerable, se despierta una energía de repulsión, encaminada a una defensa contra dicha representación. La defensa puede conseguir su propósito, de modo que la representación quede expulsada de la conciencia y de la memoria sin, al parecer, dejar huella psíquica. “Pero no podía menos de existir tal huella. Al esforzarme yo en orientar hacia ella la atención del paciente, percibía, a título de resistencia, la misma energía que antes en la génesis del síntoma se había manifestado como repulsa. Si me era posible demostrar que la representación había llegado a ser patógena, precisamente por la repulsa y la represión de que había sido objeto habría quedado cerrado el razonamiento”. (Ib., 110).

En resumen, una fuerza psíquica, la repugnancia del yo excluye primitivamente a la representación patógena y se opone a su retorno a la memoria. La ignorancia del histérico depende de una volición más o menos consciente, y el cometido del terapeuta consiste en vencer, por medio de una labor psíquica, la resistencia del enfermo a asociar la representación reprimida con el síntoma de la enfermedad que se tiene. El método general consiste en orientar la atención del enfermo hacia las huellas de las representaciones buscadas.

Todo ello le hace sospechar a Freud una "inteligencia inconsciente", (Ib. 113) y la certeza de las resistencias psíquicas. Al centrar Freud el tratamiento sobre una concentración psíquica, a diferencia de la hipnosis, está previendo que el inconsciente puede reducirse a la conciencia. Tenemos, así, enfrentados el consciente y el inconsciente. ¿Qué tipo de estructura psíquica tiene el hombre, que permite este juego de consciente e inconsciente? En lo dicho hasta acá, está reconocido el hecho. El análisis y la teorización de ese hecho va llevarle a Freud a su singular concepción del hombre, como un ser que vive del inconsciente, un inconsciente que debe entenderse como estrictamente psíquico.

Ante todo, estudiemos cómo entiende Freud la estructura del aparato psíquico humano. Cuando habla de aparato no entiende el término en un sentido fisiológico. El materialismo de Freud no le lleva a confundir sin más lo corporal y lo psíquico. Pero así como hay una serie de aparatos fisiológicos con su estructura material propia, también hay un aparato psíquico, con su estructura psíquica propia, acomodada a la función psíquica que ha de desempeñar.

Parte Freud de que la vida psíquica se nos muestra desde dos extremos: el sistema nervioso y los actos conscientes. Todo lo que intercede entre ambos extremos nos es desconocido. Por ello el Psicoanálisis parte de un supuesto fundamental, cuya discusión deja a los filósofos, pero cuya justificación está en sus resultados. Tal supuesto parte de la idea de que la vida psíquica es la función de un aparato, que se extiende espacialmente y que es la estructuración de diversas partes. Al conocimiento de este aparato psíquico se llega por el estudio del desarrollo individual de la esencia humana.

La parte más antigua de este aparato es el Ello. Su contenido es todo lo que se hereda, todo lo que es constitucional, todo lo innato,

principalmente los impulsos que proceden de la organización corporal, que en este punto se nos presentan en forma psíquica pero inconsciente. Esta parte primitiva sigue siendo durante toda la vida la más importante. Constituye el núcleo de nuestra esencia, no tiene relación directa con el mundo exterior y sólo es accesible por la mediación del Yo. Sin entrar todavía en detalles, en el Ello operan los impulsos orgánicos, que son la mezcla de dos fuerzas originarias (Eros y Destrucción), que se combinan en distinta y cambiante medida, y que se diferencia entre sí por su relación a distintos órganos o sistemas de órganos. Tales impulsos buscan su satisfacción, producida por determinados cambios de los órganos con la ayuda de objetos del mundo exterior. Tal satisfacción puede llevar a conflictos con el mundo exterior, que podrían llevar a la destrucción del sujeto. El Ello no se preocupa por su propia permanencia, y si produce ciertas sensaciones de angustia, no es capaz de valorarlas. Los procesos que en él ocurren, y que son los primarios, se diferencian grandemente de las percepciones conscientes ordinarias, y no están sometidos a las leyes de la Lógica. (Ib., 75).

Este Ello, separado del mundo exterior, cuenta con su propio mundo de percepciones. Siente sobre todo las oscilaciones en la tensión de sus impulsos y que se presentan al nivel del deseo y del placer. Es difícil determinar de qué modo y con qué órganos se presentan tales percepciones. Pero es claro que el Ello las percibe y que obedece inexorablemente al principio del placer y deseo. "La consideración de que el principio del placer deseado exige el apaciguamiento, y aun en el fondo la desaparición misma de la tensión de la necesidad (teoría del Nirvana), nos llevaría a la relación todavía no justamente valorada entre el principio del placer y las fuerzas originarias del Eros y del instinto de muerte". (Ib., 76).

Bajo el influjo del mundo exterior una parte del Ello experimenta un desarrollo especial. Aparece una nueva organización entre el Ello y el mundo exterior, equipada para recibir y responder a sus estímulos: el Yo.

Al yo corresponde el disponer de los movimientos arbitrarios. Tiene la tarea de autoafirmarse. Hacia el exterior esta tarea la cumple en cuanto capta los estímulos, almacena experiencias, evita estímulos demasiado fuertes, se acomoda a los moderados, y, en general, transforma a su favor el mundo exterior. Hacia dentro cumple su

misión, en cuanto logra el dominio de sus impulsos, decide si y cómo han de satisfacerse. También el Yo es regido por el deseo y el placer. Por ello ante un exceso de desplacer responde con una señal de angustia. De tiempo en tiempo el Yo rompe su relación con el mundo exterior y se pone a dormir, con lo cual cambia grandemente su misma organización. Del estudio de la situación originada por el sueño puede concluirse que la organización del Yo consiste en una división especial de la energía psíquica. (Ib., 78).

Lo típico del Yo es su carácter consciente y su contacto con la realidad exterior. Va logrando a través de las percepciones conscientes someter a su dominio nuevos estratos del Ello. Va levantando a un nivel superior los procesos del Ello. Introduce entre la urgencia del impulso y su satisfacción la actividad pensante, y decide cómo y cuándo puede darles curso. "Como el Ello procede exclusivamente por el deseo del placer, el Yo es dominado por el afán de seguridad. El Yo se propone la tarea de la autoconservación que el Ello parece descuidar". (Ib. 77). Este contacto con la realidad que es misión propia del Yo puede verse dificultado por recuerdos, etc. que puede hacer parecer como real lo que no lo es. De ahí que deban ser contrastados con la realidad misma, cosa que no es posible en el sueño.

Pero los peligros que amenazan al Yo provienen no sólo de la realidad exterior, sino también del Ello. Puede vigorizarse el ímpetu de los impulsos con el peligro de perturbar la organización dinámica del Yo y de reducirlo de nuevo a ser Ello. Y puede presentarse el impulso no como directamente peligroso al Yo, pero sí indirectamente debido a la presión del mundo exterior. Tiene así el Yo que luchar en dos frentes pero el mayor peligro está en el frente interior, debido a la identidad originaria entre ellos y a su vida común. Las neurosis entonces ocurrirán como perturbaciones de este Yo, siempre amenazado, sobre todo en aquellos casos y períodos en los que el Yo sea más débil.

El tercer estrato del aparato psíquico es el Super-Yo. Es la impronta que queda en el Yo como resultado del largo período de infancia y de influjo de los padres, y es como una continuación del influjo paterno. En cuanto este Super-Yo se separa del Yo y se enfrenta con él, constituye un tercer poder, con el que el Yo tiene que contar. Las peculiaridades de la relación entre el Yo y el Super-yo sólo se hacen inteligibles desde la relación del niño con sus padres. Como influjo paterno ha de entenderse también el influjo de la tradición fami-

liar, racial, etc., que constituye el medio social. Igualmente ha de entenderse como tal el influjo de los educadores, y los ideales de la sociedad y del pasado. "Se ve, pues, que el Ello y el Super-Yo, no obstante su diferencia fundamental, coinciden en representar los influjos del pasado, el Ello lo heredado y el Super-Yo lo recibido de los otros, mientras que el Yo está determinado fundamentalmente por lo que él mismo ha vivido, por tanto, por algo accidental y actual". (Abriss der Psychoanalyse pág. 9).

Hacia los cinco años, en efecto, una porción del mundo exterior deja parcialmente de ser objeto y por identificación es introducida en el Yo, convirtiéndose en parte integrante del propio mundo interior. Esta nueva instancia psíquica continúa las funciones que la autoridad de los padres había desempeñado, observa al Yo, le da órdenes, le amenaza con castigos, etc. Es el Super-Yo y en su función judicial se presenta como nuestra conciencia. Adquiere un carácter más estricto y universal que el desempeñado por los padres en la infancia.

Mientras el Yo trabaja en pleno acuerdo con el Super-Yo no es fácil diferenciar sus manifestaciones. La diferencia surge cuando aparecen las tensiones. El remordimiento de conciencia corresponde a la angustia del niño por la pérdida del amor. El Super-Yo, aunque forma parte de nuestro mundo interior hace el papel de mundo exterior, y representa para toda la vida el influjo de la infancia. Si el Yo representa el presente y el Ello el pasado orgánico, el Super-yo representa el pasado cultural, en el que el niño fue educado. De ahí la resonancia que puede encontrar en el Ello y la posibilidad de comunicación entre ambos. "Así el Super-Yo ocupa una posición intermedia entre el Ello y el mundo exterior, y une en sí los influjos del presente y del pasado. En la instauración del Super-Yo se vive un ejemplo de cómo el presente es transformado en pasado". (Ib., 87).

En plena relación con esta descripción del aparato psíquico está la doctrina freudiana de los instintos e impulsos. En efecto, los impulsos fundamentales del hombre parten del Ello. El Ello busca la satisfacción de sus necesidades. "Las fuerzas, que se dan tras las tensiones necesitantes del Ello son los impulsos. Representan las exigencias corporales sobre la vida anímica". (Ib., 10). En general son de naturaleza conservativa en el sentido de que dada una situación determinada, se tiende a la repetición de esa misma situación.

Se dan muchos impulsos en el hombre. Más aún, la energía de uno puede trasladarse a otro. No obstante, pueden reducirse a unos pocos. "Tras largas dudas y vacilaciones nos hemos decidido a aceptar tan sólo dos, el Eros y el instinto de Destrucción. (La oposición entre el instinto de autoconservación y el de conservación de la especie, así como la oposición del amor del yo y el amor del objeto caen dentro del Eros). (Ib. 10 - 11).

¿Qué es el Eros? Freud en el prólogo a la cuarta edición de "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" escribe que quienes desprecian su teoría como demasiado sexualista debieran considerar "qué cerca está la sexualidad ampliada del Psicoanálisis del Eros del divino Platón". Aunque sería preciso oír a Platón sobre este mismo punto, no puede dudarse de que el Eros freudiano no debe confundirse con la interpretación vulgar que corre del Freudismo. La meta del Eros, en efecto, es el lograr unidades más amplias y mantenerlas; su misión, por tanto, es atar y unir.

Opuesto al Eros es el Instituto de Destrucción, cuya meta es la disolución de lo que está unido, la vuelta a lo inorgánico de lo que es orgánicamente vivo. De ahí que pueda considerarse como instinto de muerte. Es, en definitiva, un instinto de vuelta al estado primitivo y originario.

En las funciones biológicas los dos instintos fundamentales a veces se oponen y a veces se combinan. Toda la gama de las manifestaciones vitales se reduce a la lucha o a la combinación de estas dos fuerzas fundamentales. Ya Empédocles hablaba del Amor y del Odio como de las dos fuerzas primigenias que ponían en juego todo el movimiento. También en lo anorgánico aparecen las dos fuerzas de atracción y repulsión.

Por libido debe entenderse la total energía disponible del Eros, que puede localizarse en el Yo-Ello todavía no diferenciado y sirve para neutralizar las inclinaciones destructivas. Mientras el instinto de muerte opera hacia dentro, no se manifiesta; sólo cobra su figura de tal, cuando es empleado, hacia afuera. Con todo, es necesario para la conservación del individuo. Pero con la aparición del Super-Yo restos del instinto de agresión quedan fijados en lo anterior del Yo, causando en él destrozos. La agresión reprimida se convierte así en agresión contra sí mismo. Aunque en condiciones óptimas de libera-

ción de la agresión hacia afuera, siempre resta algo en el interior, hasta originar la muerte del individuo. "Así puede sospecharse en general que el individuo muere por sus propios conflictos interiores, mientras que la especie muere por su fracaso en la lucha contra el mundo exterior..." (Abriss, 13).

La libido se manifiesta inicialmente en el Yo, donde se acumula toda su contribución disponible. "A esta situación llamamos Narcisismo en su absoluto sentido primario". Cuando se ocupa la libido con representaciones de objetos, la libido narcisista se convierte en libido objetiva. Durante toda la vida sigue siendo el Yo el gran depósito de Libido desde la que ésta se proyecta hacia los objetos. "Sólo en el caso de un pleno enamoramiento el aporte principal de la libido es trasladado al objeto, que ocupa así hasta cierto punto el lugar del Yo". (Abriss, 13). Generalmente la libido es de gran movilidad, pero en casos especiales puede darse una gran fijación de la libido en determinados objetos.

La libido es hasta cierto punto aquella forma general de placer y de deseo a la que pueden reducirse todas las demás. No significa esto que cada una de las formas de placer haya de reducirse a placer sexual, sino que en todas ellas juega un mismo tipo de energía, la expresada en el término libido, que desde luego tiene fuentes somáticas de modo que de distintos órganos y partes corporales va a desembocar en el Yo.

Donde la libido cobra su expresión más clara es en la sexualidad. Desde un principio ha de advertirse que la sexualidad freudiana no debe confundirse con el sentido vulgar de sexualidad. La sexualidad es, por lo pronto, sólo un aspecto de la libido y del Eros.

En la concepción vulgar lo sexual se confunde con lo genital con sus antecedentes y consecuentes típicos. Pero el Psicoanálisis atendiendo a hechos tales como la homosexualidad, perversión, y observando el comportamiento infantil, considera que tal concepción es errónea. Una observación atenta de la realidad muestra: a) la vida sexual no comienza con la pubertad, sino que se exterioriza claramente al poco de nacer; b) es preciso distinguir con toda precisión entre lo sexual y lo genital; lo sexual es un concepto mucho más amplio y abarca actividades, "que no tienen nada que ver con lo genital"; (Abriss 15) c) la vida sexual comprende la función de buscar placer por medio de

zonas corporales, que posteriormente se pondrán al servicio de la generación.

La sexualidad humana se inicia muy pronto y tiene un desarrollo muy definido en la interpretación de Freud.

Según Freud, ya desde la primera infancia se dan síntomas de actividad corporal, que sólo por un viejo prejuicio no son considerados sexuales, y que están relacionados con fenómenos psíquicos, como fijación en determinados objetos, celos, etc., similares a los de una vida adulta. Su línea de evolución es clara: hay un crecimiento de la sexualidad hasta el quinto año, después un largo período de latencia, y finalmente una revivificación de la sexualidad en tiempo de la pubertad. El hombre es el único animal que tiene este tiempo de latencia, lo cual le hace sospechar a Freud que un extraordinario influjo exterior sobre la especie humana ha perturbado el desarrollo lineal de la sexualidad; el hombre, en efecto, procede de una rama de los mamíferos que llega a su madurez sexual a los cinco años.

Durante estos cinco años pueden reconocerse tres etapas bien diferenciadas, relacionadas con tres zonas erógenas. La primera es la oral y se relaciona con el placer de la alimentación; pero esta zona independientemente de la alimentación “ansía la consecución de placer y por ello puede y debe ser llamada sexual”. (Ib. 17) Ya en esta fase con la aparición de los dientes se manifiestan claros impulsos sádicos. Es legítimo, dice Freud, agrupar las tendencias agresivas bajo la libido, puesto que en el sadismo se da una mezcla de tendencias libidinosas y destructivas. La segunda etapa es la anal: el pasaje de materia fecal a través del orificio anal se asocia con el placer, “más tarde, el niño aprende a retener o expeler a voluntad su materia fecal, y durante esta fase... la retención y la “dádiva” del material se asocia con placer o con rencor”. (1). Tanto en la comida como en el excremento hay una típica relación con algo material que pertenece y no pertenece a la vez a nuestro propio mundo corporal. La tercera fase corresponde a la fase fálica donde el desarrollo genital cobra mayor fuerza y donde el placer y el deseo buscan ya en esa zona su satisfacción. Se llega así a la culminación de la sexualidad infantil, y es en

---

(1) K. Stern “La Tercera Revolución” Buenos Aires 1959, p. 84.



este punto donde aparece psicológicamente la gran diferencia entre los dos sexos, aunque, según Freud, la actividad intelectual de ambos se inicia al servicio de la curiosidad sexual. (Abriss, 18).

Entre estas tres fases no se dan cortes, y la aparición de las posteriores no anula completamente las primeras. "En las fases previas cada uno de los impulsos parciales busca independientemente la satisfacción de su propio placer, pero en la fase fálica principia la organización que subordina las demás tendencias a la primacía de lo genital, y que significa la ordenación del deseo general de placer a la función sexual. Toda la organización alcanza su perfección en la pubertad al entrar en su cuarta fase". (Ib. 18 - 19). Con lo cual se produce una situación en la que algunas posiciones previas de la libido se mantienen, otras son asumidas en la función sexual como actos preparatorios, y por fin otras tendencias quedan desglosadas de la organización, ya sea porque quedan reprimidas, o porque quedan transformadas por el yo en lo que pueden llamarse sublimaciones.

Cuando este proceso evolutivo no se realiza cabalmente aparecen las complicaciones que dan paso a las neurosis, como estudiaremos más tarde.

¿Qué tiene que ver todo este estudio del aparato psíquico y de las tendencias fundamentales del hombre con el gran descubrimiento freudiano del inconsciente? Aparentemente poco, pero inmediatamente veremos cómo sólo desde la descripción del aparato psíquico puede entenderse lo que es el inconsciente y lo que es su significado. Efectivamente acabamos de ver cómo cuando el desarrollo psíquico del niño no se realiza bien, el adulto queda expuesto a neurosis. Las neurosis —lo insinuamos ya al hablar de las histerias— las va a entender Freud como un problema de inconsciente. No olvidemos que Freud es un médico vienes que si pretende estudiar al hombre también pretende curarlo de sus enfermedades psíquicas. De todos modos ha llegado al inconsciente por el estudio de enfermos que tenía que curar. Cuando lleguemos al estudio de las génesis de las neurosis, se verá con más claridad la importancia del inconsciente. Ahora nos interesa señalar en qué sentido se relacionan lo consciente y lo inconsciente con las tres partes del aparato psíquico.

Para el estudio del inconsciente Freud empieza distinguiendo lo psíquico de lo consciente: todo lo consciente es psíquico, pero no todo lo psíquico es consciente. Para la Psicología y el Psicoanálisis lo psíquico es el concepto fundamental. Al considerar lo psíquico como algo que en sí es inconsciente, se logra, según Freud, que la Psicología se convierta en una ciencia natural: los fenómenos de los que se ocupa son tan incógnitos como los de la Física o la Química, pero como en el caso de estas ciencias pueden descubrirse las leyes que los rigen. “Corresponde por tanto plenamente a nuestra expectativa, que los conceptos fundamentales de la nueva ciencia, sus principios (impulso, energía nerviosa, etc.) queden por largo tiempo indeterminados como lo están los de ciencias más antiguas (fuerza, masa, atracción)”. (Abriss, 23). Lo típico de esta nueva ciencia estriba en que las observaciones se realizan con el aparato psíquico que es objeto de nuestro estudio: “realizamos nuestras observaciones por medio del mismo aparato de observación, precisamente con la ayuda de las lagunas que se dan en lo psíquico, puesto que lo que ha quedado fuera se completa con conclusiones aproximadas, y se convierte así en material consciente. Se logra así un complemento consciente a lo psíquico inconsciente”. (Abriss, 23).

Freud abandona, por tanto, lo que parecía ser la fuerza inmediata de la Psicología el trabajar con lo inmediatamente consciente. Con ello cree situarla al nivel de las ciencias naturales. El objeto de la Psicología no es lo consciente sino lo psíquico, cuya parte más importante es el inconsciente.

En el inconsciente introduce Freud su más importante división. Hay un inconsciente reconocido por todos como tal: son aquellos procesos que sin ser actualmente conscientes pueden ser traídos a la conciencia con poco esfuerzo, de suerte que la intercomunicación entre lo consciente y lo inconsciente es sumamente fácil. A este inconsciente le llama Freud preconscious. El segundo inconsciente, es el inconsciente propiamente tal, el inconsciente del psicoanálisis.

“El psicoanálisis no ve en la conciencia la esencia de lo psíquico, sino tan sólo una cualidad de lo psíquico, que puede sumarse a otras o faltar en absoluto”. (Obras, I, 1191). “Nos hemos visto obligados a aceptar que existen procesos o representaciones anímicas de gran energía que, sin llegar a ser conscientes, pueden provocar en la vida

anímica las más diversas consecuencias, algunas de las cuales llegan a hacerse conscientes como nuevas representaciones". (Obras I, 1191). Lo típico de este inconsciente es su represión, de modo que cuando ésta se anula el inconsciente se hace plenamente consciente. "Así, pues, nuestro concepto de lo inconsciente tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para nosotros el prototipo de lo inconsciente". (Obras I, 1192).

Por tanto, desde el punto de vista psicoanalítico el preconscious está mucho más próximo a lo consciente que a lo inconsciente. El inconsciente típicamente tal es aquel que ha sido impedido por la *censura* y reprimido para que no pase a la conciencia. El análisis realizado por Freud es más complejo, pero lo dicho hasta acá nos es suficiente para precisar en qué consiste el inconsciente.

La separación entre los tres tipos de lo psíquico no es ni absoluta ni permanente. Por lo que toca a la relación entre lo preconscious y lo consciente, esto es claro. El problema ya no es tan claro por lo que toca al inconsciente. Freud da una prueba aguda de ello. Cuando a un paciente el psicoanalista le descubre el proceso que desde el inconsciente origina sus problemas, no por eso el inconsciente deja de serlo. Lo único que ocurre es una duplicación: se tiene en la conciencia el proceso, pero se puede seguir teniendo en el inconsciente el mismo proceso reprimido. Más aún el tenerlo consciente puede ser motivo de que la censura no deje liberar inconscientemente el proceso que está originando la dolencia. El problema está entonces en hacer que el propio inconsciente se haga consciente, y no que la conciencia aprenda desde fuera una explicación construida por el psicoanalista.

¿Qué relación guardan entre sí de un lado lo consciente, preconscious e inconsciente, y de otro el Super-Yo, Yo, y Ello?

Lo consciente está, ante todo, relacionado con las percepciones sensibles del mundo exterior. También con percepciones internas. Todos estos procesos se llevan a cabo en la periferia del Yo. Y a ellos debe unirse lo que suscita el lenguaje, a través del cual pueden revivirse restos que ya no se estiman tan fácilmente conscientes.

"La parte interna del Yo, que abarca sobre todo los procesos del pensamiento, tiene la cualidad de preconscious". (Abriss, 27). Es algo característico y exclusivo del Yo.

“El inconsciente es la única cualidad reinante en el Ello. El Ello y el inconsciente dependen entre sí tan íntimamente como el Yo y el preconscious, incluso su relación es aún más estrecha”. (Abriss, 28). Como dijimos, originariamente todo el aparato psíquico era Ello, y el Yo ha aparecido por desarrollo del Ello en contacto con el mundo externo. Durante esta larga evolución determinados contenidos del Ello se han vuelto preconscious y han sido asumidos por el Yo. Pero algunos contenidos que pasaron del Ello al Yo, sobre todo cuando éste no había cobrado toda su fuerza de adulto, son devueltos por éste al Ello, constituyendo así la parte reprimida del Ello. “No importa que no podamos siempre distinguir adecuadamente entre estas dos categorías de Ello. Responden más o menos a la división entre lo originariamente aportado y lo obtenido durante la evolución del Yo”. (Abriss, 28).

La explicación de tales divisiones en la cualidad de lo psíquico tal vez sea que en la vida anímica hay una especie de energía nerviosa o psíquica que se hace presente en dos formas, consciente e inconsciente, de las cuales una es movable y otra más fija y ligada, y entre las que es posible una cierta síntesis. Freud reconoce que su explicación es muy insuficiente, pero admite que no encuentra ninguna mejor. Lo que en este punto y como conclusión, estima un logro importante de la investigación psicoanalítica es que “los procesos que ocurren en el inconsciente o en el Ello obedecen a leyes distintas a las que rigen en el preconscious Yo”. (Abriss, 30). Las leyes que rigen el inconsciente son el proceso verdaderamente primario a diferencia de las que rigen el Yo que deben considerarse como secundarias en orden al conjunto de la vida psíquica.

Si juntamos ahora los dos aspectos, el del aparato psíquico y el de las distintas cualidades de lo psíquico, podremos entender el problema de los conflictos psicológicos que se le presentan al hombre.

Lo primero que ha de decirse a este aspecto es que el yo humano por su origen y su estructura es un yo permanentemente amenazado. La energía de que dispone puede desbordar su organización y causar destrozos de mucha importancia. Como tarea del yo debe estimarse la satisfacción coherente de las exigencias de la realidad, del Ello y del Super-Yo, y la conservación de su organización típica y de su independencia para lograr las actuaciones debidas. La enfermedad del Yo

consistirá entonces en que se ve privado de la fuerza requerida para esa tarea, debido a una urgencia excesiva ocasionada por una exigencia anormal en la represión del Ello o en la satisfacción del Super-Yo. Se estropea así su normal relación con la realidad.

Si esta relación normal con la realidad queda radicalmente rota tenemos un caso de psicosis, cuya duración estima Freud altamente problemática, precisamente porque en ese caso la desorganización del Yo es prácticamente total y sólo en el juego de un Yo que mantiene fundamentalmente su organización y su contacto objetivo con la realidad, se da la posibilidad de una curación por vía psicológica.

En el caso de neurosis hay desorganización del Yo pero no total, y hay contacto objetivo con la realidad, aunque insuficiente. Esto hace posible que, aunque el Yo no disponga a su arbitrio de todas sus experiencias y recursos, aunque vea su actividad restringida por el Super-Yo y su energía dominada por la represión del Ello, todavía sea posible su curación. En tales casos nos encontramos con que en relación a un mismo acontecimiento aparecen dos situaciones distintas, entre sí opuestas e independientes, de las cuales una pertenece al Yo y la opuesta reprimida al Ello. En esta oposición interna entre lo que el Yo busca y lo que exige el Ello estriba la disociación de la neurosis. (Abriss, 88).

Como causas de esta desorganización del Yo pueden señalarse unas generales y otras específicas. Las primeras son aplicables a cualquier problema psicológico, sea neurótico o no llegue a tal. Se trata de una situación que perturba la funcionalidad normal del aparato psíquico. Se debe a desarmonías cuantitativas en la distribución de la energía nerviosa, y depende en su origen a la relación que en cada sujeto y en cada situación determinados se da entre las disposiciones innatas y las vivencias que le tocan en suerte. De ahí que una situación pueda causar neurosis a ciertas personas y a otras no, porque lo que las origina es la inadecuación entre lo que se es y la agresión externa.

Pero la explicación específica de las neurosis debe buscarse más concretamente. En este punto Freud hace dos afirmaciones fundamentales: primera, la etapa donde especialmente se fraguan las neurosis es la infancia; segunda, el problema que origina fundamentalmente las neurosis es el problema sexual.

Las neurosis, en efecto, a excepción de las neurosis traumáticas que ocurren cuando se presenta una agresión excesiva, se originan fundamentalmente en la infancia. Dada la concepción freudiana del aparato psíquico y de su génesis, tal afirmación es obvia. En la infancia, por un lado, el Yo está todavía sin equiparse y organizarse debidamente, por lo cual no puede enfrentarse con la realidad adecuadamente; se encuentra casi indefenso para conjugar las presiones contrarias del Ello y del Super-Yo; dominado por la sensibilidad y la imaginación está a merced de fuerzas extrañas. Por otro lado, cualquier herida en la infancia cobra una importancia singular: en esa época la receptibilidad es mucho mayor, Freud apela a las experiencias de Roux, y, por lo demás es claro que una herida hecha en las primeras células resultará una herida máxima cuando el cuerpo haya llegado a su pleno desarrollo. (Abriss, 58). Como comprobación del papel importantísimo de la infancia, Freud habla de las no neurosis en los animales y la escasez de ellas en los hombres que no han sido sometidos a una cultura y civilización intensa en sus primeros años. La probabilidad de las neurosis es mayor cuanto mayor sea el tiempo en que el recién nacido esté sometido a la presión educativa de los padres o de la sociedad. Esto nos muestra que en gran medida las neurosis ocurren por exigencias no naturales que la sociedad plantea frente a las exigencias naturales del Ello.

Como esta presión ocurre principalmente en el terreno de lo sexual, no es difícil ver cómo en este terreno surgirá más fácilmente lo neurótico. En la sexualidad, efectivamente, se mezclan los dos instintos fundamentales del hombre; es, además, el punto más débil en la organización del Yo, allí donde éste se ve más amenazado y con fuerza menor. Y es, finalmente, el punto donde se juega el problema más intenso de la infancia. Retrotraída la sexualidad a la infancia, es claro que en algún trauma sexual de la infancia haya de verse la fuente de las neurosis.

En la sexualidad infantil ocurren una serie de incidentes debidos a lo que el niño ve y hace a imitación de los mayores, o lo que es peor por incitación suya. Todo ello puede originar problemas. No obstante, lo que se ha de estimar como acontecimiento fundamental de la niñez y de la sexualidad infantil es para Freud, el complejo de Edipo.

En la tercera etapa del desarrollo sexual, en la fase fálica, aparece el complejo de Edipo: comienzan ciertas formas de masturbación y un desarrollo de la fantasía sexual, fenómenos ambos que el muchacho pone en relación con su madre. No olvidemos que, según Freud, el primer objeto erótico del niño es el pecho materno, y que la madre no sólo alimenta al niño sino que cuida de él, con lo cual despierta en el niño un sinnúmero de sensaciones placenteras. De todo este período arranca la importancia de la madre como objeto e ideal de amor para toda la vida, tanto en un sexo como en el otro. Tan grabado queda ese influjo en la especie que, aún en aquellos individuos que no han sido alimentados y cuidados inicialmente por sus madres se da una parecida inclinación por razones filogenéticas. En general siempre queda en el hombre la impresión de que este período ha sido demasiado corto y demasiado poco intenso.

En el espacio que va del segundo al tercer año se llega a esa fase fálica, después de la experiencia de las otras dos fases. En este momento, "su prematura masculinidad intenta sustituir al padre delante de la madre, al padre que hasta entonces había sido su modelo envidiado a causa de la fortaleza corporal, que en él percibe, y de la autoridad con la que le encuentra revestido". (Abriss, 64). Tal es el contenido del complejo de Edipo. La madre le prohíbe jugar con su miembro viril, y le conmina con avisar a su padre quien le castigará cortándose. Como en él reside su máximo orgullo, el niño padece el mayor de los traumas, que puede interpretarse como un complejo de castración. La impresión será tan grande que el niño reprimirá su sexualidad dando paso al período de latencia, que sólo los hombres lo tienen y no los animales.

La amenaza de castración condiciona desde aquí todas las relaciones del niño con su madre. Si su componente femenino es grande, puede dar paso a una represión excesiva de su masculinidad. Por otro lado, esta vivencia va a dar paso a una profunda admiración por el estilo de ser del padre y también una fijación hacia el estilo de ser de la madre, que va a tener grandes repercusiones en toda la vida adulta. Todo ello puede suponer una tan enérgica represión hacia el inconsciente, que en éste surja un problema que explotará en el tiempo de la pubertad.

"Dependerá de relaciones cuantitativas el número de perturbaciones que se originen y el número de ellas que podrá ser evitado".

(Abriss, 67). Es uno de los puntos a cuya reconstrucción pone más impedimentos el sometido a tratamiento psicoanalítico. Y esto es una comprobación para Freud de la fuerza con que está operando en el inconsciente. Freud está tan entusiasmado con su descubrimiento que nos dirá: "si el Psicoanálisis no pudiera gloriarse de ningún otro logro fuera del descubrimiento del reprimido complejo de Edipo, esto bastaría para que fuese encuadrado entre las más valiosas conquistas de la humanidad". (Abriss, 68).

Freud refiere fundamentalmente el complejo de castración a los niños. En las niñas se presenta en forma algo diversa, ya que su reacción es frente a la falta corporal que percibe respecto de los niños. Esto le lleva primero a la envidia y luego a la resignación y a cierta renuncia de lo sexual. También puede darse la reacción contraria y la voluntad de querer ser niño, lo que puede conducirle a ciertas formas de homosexualidad. Pero más normal es el proceso de la sustitución por parte del padre.

Si atendemos ahora al modo general propuesto por Freud para liberar al hombre de las neurosis originadas fundamentalmente en la niñez y en torno a la vida sexual, nos encontramos con el principio fundamental del psicoanálisis terapéutico: la neurosis surge de una represión del inconsciente, y su curación dependerá de la liberación consciente de esa represión. Las indicaciones que Freud hace en este punto nos ayudarán a comprender mejor su interpretación del hombre.

Ante todo, lo más llamativo es la importancia dada en su concepción y en su método curativo al inconsciente. Ahí radica una de sus diferencias fundamentales con la Confesión. En ésta lo que más importa son aquellos actos conscientes, plenamente conscientes, que se estiman culpables; en el Psicoanálisis importa más aquello que más se resiste a aparecer en la conciencia. De ahí la necesidad de que el psicoanalizado cuente al psicoanalista absolutamente todo lo que pueda alcanzar a conocer y vislumbrar, sea logrado durante el sueño, sea en el mismo tratamiento, parézcale importante o no, y cuanto más desagradable, mejor.



Todo ello tiene por objetivo el que el psicoanalista logre alcanzar el inconsciente reprimido y así el Yo enfermo pueda ampliar su conocimiento del inconsciente. En esta tarea ocurre un fenómeno singular: el de la transferencia. La transferencia consiste en que el psicoanalista represente para el enfermo una reencarnación de un personaje importante de su infancia, generalmente uno de sus padres. Resulta ambivalente. Lo que tiene de positivo es que despierta en el enfermo una situación adecuada, puesto que vuelve hasta cierto punto a una situación similar a la de la infancia, al pretender agradar al psicoanalista como a sus padres en la niñez, con una doble ventaja: el psicoanalista puede intentar una reeducación de lo que quedó mal estructurado en aquella época, y el paciente presenta con nitidez plástica un trozo importante de su vida, lo cual va a permitir una más fácil interpretación y curación. Pero esto mismo ofrece la otra cara de la ambivalencia: la reacción agradable puede convertirse en enemiga, como probablemente sucedió en el inconsciente con alguno de sus padres en la niñez. Es esta misma línea puede tomar el carácter de un odio como consecuencia de un enamoramiento rechazado por el psicoanalista. La frecuencia de este fenómeno le sirve de prueba a Freud para concluir la importancia de lo sexual en todo neurótico.

En el tratamiento lo que se intenta es desinfantilizar el Yo, y para ello el primer paso consiste en un robustecimiento del Yo en virtud de la ampliación de su autoconocimiento. El material para el tratamiento es lo que el paciente comunica de las más distintas formas o por comunicación directa, o por libre asociación, o por los sueños comunicados, o por los errores involuntarios que comete, etc. Con todo el material, el psicoanalista "reconstruye" el posible proceso explicativo de la neurosis, ante el cual el paciente logra recordar cuál fue lo que le originó su problema. Lo que se pretende en definitiva es que nuestro conocer se haya convertido en verdadero conocer del paciente, dice Freud.

El reconocimiento del origen patógeno no se logra sin resistencia. El hecho de la resistencia es uno de los puntos más significativos para la interpretación del hombre, según Freud. Es, además, una de las mayores dificultades para el tratamiento psicoanalítico. El Yo se resiste contra el intento del inconsciente reprimido mediante defensa, cuya inalterabilidad es la condición misma de su normal

funcionamiento. Mientras el Yo se sienta más presionado más luchará y se angustiará para que no se ataquen sus defensas, contra las cuales va precisamente el psicoanalista para que salte a la luz todo el inconsciente reprimido. En este punto el psicoanalista se alía con el inconsciente, que quiere salir, contra el Yo que inconscientemente censura y reprime lo que considera que va a perturbarle.

Hay dos elementos importantes que refuerzan la oposición. Ninguno de los dos nace del Yo. El primero de ellos es el sentimiento o conciencia de culpabilidad; procede fundamentalmente del Super-Yo y su origen no le es consciente al Yo: "el individuo no debe quedar sano, sino que debe seguir enfermo, porque no merece nada mejor". (Abriss, 51). Tan real es este elemento que muchas veces el síntoma neurótico desaparece cuando ocurre una desgracia real, palpable y física. El segundo de los elementos oponentes es una transformación del instinto de conservación: el impulso de autogresión y autodestrucción, que en casos extremos puede llevar hasta el suicidio. Reconoce Freud que no puede dar una explicación cabal de por qué se llega a este cambio de dirección en la energía que debía servir para todo lo contrario.

Logrado el conocimiento del proceso que desató la neurosis, y superada la resistencia que el Yo opone a la liberación del inconsciente reprimido, se supone que la neurosis debe desaparecer. Los procesos psíquicos vuelven el Yo a su nivel normal, lo inconsciente y reprimido se logra convertir en preconsciente y libre. El final será feliz si es que el Psicoanalista logra despertar a su favor mayores energías psíquicas de las que laboran en favor del ocultamiento. El resultado es muchas veces aleatorio con los medios puramente psicoanalíticos. "El futuro nos podrá enseñar, mediante especiales sustancias químicas a influir directamente en el aparato anímico sobre la masa de energía y su distribución". (Abriss, 54).

Hay para Freud en la vida humana un suceso típico que confirma su teoría de lo que es la vida anímica, y que es utilísimo para la curación del neurótico: es el sueño. El sueño, siendo un suceso normal en todos los hombres, descubre la misma estructura del aparato psíquico que ha hecho patente la investigación psicoanalítica. Con lo cual ya no cabe la objeción de que Freud ha sacado su doctrina del estudio de anormales.

El sueño es, desde luego, una forma de actividad psíquica, en la que la represión del elemento consciente es menor. Pero no por eso se ha de pensar que en él ha desaparecido toda forma de represión. Ante todo, hay que tener presente que nuestro recuerdo del sueño es sólo la fachada del sueño, el contenido manifiesto que oculta un contenido latente. Ciertamente en el sueño el material reprimido en el Ello se hace preconsciente en el Yo, pero el Yo lo transmuta hasta cierto punto. Esa es la razón por la que todo sueño necesita una interpretación.

Los motivos que suscitan el sueño pueden proceder del Ello y del Yo despierto. Que en el sueño aparezcan más fácilmente las presiones del Ello es obvio en la interpretación de Freud, porque en el sueño la resistencia del Yo es obviamente menor. Pero los sueños pueden surgir también de experiencias tenidas por el Yo despierto, pero aun tales experiencias deben entenderse como una sacudida sobre el inconsciente y en el sueño se presentan como reforzadas por elementos del inconsciente. Por la suspensión de los sentidos y de su contacto normal con la realidad, el Yo pierde su habitual movilidad, no pone tantas barreras y deja al Ello en mayor libertad.

El interés máximo del sueño estriba en que es el lugar donde se presenta con mayor libertad el Ello, donde no ha de olvidarse que para Freud el Ello sigue siendo siempre la parte nuclear de la vida anímica. Por eso mismo el sueño es el mejor vehículo para trasladarnos al Ello y a la infancia. La memoria en el sueño es mayor; en él se hace uso de símbolos inusuales; en él se alcanzan etapas infantiles olvidadas y reprimidas. Esto junto con el hecho de que el material inconsciente aportado por el sueño trae consigo la indicación de cómo laborarlo, hace que se convierta en un medio singular de investigación psicoanalítica.

Por lo que toca al método de trabajo en la interpretación de los sueños, observa Freud que el sueño debe trabajarse como si fuera la elaboración inconsciente de pensamientos preconscientes, que forman parte del Ello y que el sueño ha liberado en parte. Ha de tenerse en cuenta que el sueño es en todo caso un compromiso, donde por decirlo así tanto el inconsciente como el Yo llegan a un acuerdo tácito: el inconsciente para no molestar demasiado y despertar al Yo, y el Yo para que el inconsciente encuentre cierto alivio. Por eso en el sueño pueden descubrirse dos tendencias o leyes fundamentales:

tendencia a la condensación, que consiste en juntar varios sucesos en uno, y tendencia al desplazamiento, que consiste en encubrir un acontecimiento con otro, en el que es difícil descubrir su relación. Ambas tendencias se deben, primero, a que el inconsciente es el reino de lo ilógico, donde ni las ideas ni las tendencias siguen las mismas leyes del reino de la lógica, y, segundo, a que el Yo sigue teniendo parte en la elaboración del sueño.

En efecto, según ya dijimos, el sueño es un compromiso entre las exigencias del inconsciente y las necesidades del Yo. El Yo que en el fondo pretende con el sueño una vuelta a la tranquilidad y seguridad del seno materno, siente la perturbación del inconsciente. En esa situación no capta o no quiere captar su peligrosidad, pues quiere seguir durmiendo. De ahí que permita el sueño como una transacción para que el inconsciente le deje seguir durmiendo. Sólo en el caso de que la amenaza del inconsciente le resulte muy peligrosa, se despierta y se pone en tensión.

Por todo ello el sueño puede estimarse como una especie de psicosis. En él se dan todas las ilusiones, alucinaciones, sensaciones erradas, y, en general, una desorganización del Yo en la estimación correcta de la realidad. Pero esta psicosis singular tiene una función útil para el equilibrio psicológico del individuo y, también para la investigación de lo que es la vida anímica y, en su caso, para curaciones psicoanalíticas. El sueño bien interpretado puede, en efecto, descubrir aquellos elementos inconscientes reprimidos que originan las neurosis. En general, debe estimarse que el sueño es una satisfacción de deseos reprimidos por el Yo.

Esta es, a grandes rasgos, la concepción que Freud se ha formado del hombre. Su aporte fundamental es el descubrimiento del inconsciente y de su importancia para la vida psíquica. Freud ha entendido que para la interpretación del hombre es más importante lo psíquico que lo fisiológico, no obstante su concepción materialista del hombre. Freud asimismo ha elevado la sexualidad a categoría antropológica, logrando hasta cierto punto su desmitificación. Pero, aún reconociendo que su sexualidad no debe confundirse con lo que vulgarmente se entiende por tal, puede verse en él una simplificación y absolutización de lo psíquico-sexual, que resultan exageradas. El biologismo de Darwin, el economicismo de Marx y el sexualismo de

Freud son inicialmente tres grandes descubrimientos, que han deslumbrado a sus creadores y les han perturbado para una visión total y ecuánime de la realidad humana. En ello reside su grandeza y su intrínseca limitación.

## 2. FENOMENOLOGIA

### MAX SCHELER: EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

Si el vitalismo fue una vuelta a la vida como realidad fundamental, la fenomenología es una vuelta al objeto-esencia y al valor. De esta manera se sitúa, aún más que el vitalismo, en abierta oposición con el idealismo y con el positivismo de la filosofía moderna, separándose de las construcciones apriorísticas de aquél y superando al cientificismo de éste con una experiencia vivencial de la conciencia que va más al fondo que lo simplemente experimental. Se trata propiamente de un nuevo método, consistente en descubrir lo inmediatamente dado en la conciencia, "el fenómeno", entendido no en el sentido subjetivista ni positivista, sino en el sentido de lo inmediatamente dado en sí mismo. Es dejar a las cosas que hablen por sí mismas en su contenido ideal o esencia, sin violentarlas con presupuestos o interpretaciones previas.

De esta actitud puramente descriptiva se desprende el papel del filósofo, que ha de consistir en portarse como espectador desinteresado de sí mismo, con lo cual consigue aislar los mundos de realidad y de vida, de los que él es el centro.

Por eso la fenomenología tiene importancia extraordinaria tanto en la filosofía como en la antropología actuales. De la misma manera Husserl (1859-1938), el creador del método fenomenológico.

Es cierto que Husserl nunca se ocupó del problema antropológico en cuanto tal, pero en su último e inacabado trabajo, en el que trata de la crisis de las ciencias europeas, nos ofrece en solo tres proposiciones una contribución importante para adentrarnos en la explicación y crítica de la antropología filosófica.

La primera de estas proposiciones nos dice que: "el fenómeno histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión".

Para comprender más y más el secreto del ser humano, los empeños renovados del espíritu humano que operan en silencio, son más importantes que los grandes hechos externos de la historia.

La segunda proposición reza: "Si el hombre se convierte en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional".

Con otras palabras: No se trata de considerar la razón como lo específicamente humano y, por el contrario, lo que en el hombre no es racional, como lo no específico, lo que comparte con seres no humanos, lo "natural". Antes bien tocamos el fondo del problema antropológico también específicamente humano. El hombre es íntegramente hombre. Hay que comprender la razón humana en conexión siempre con lo que en el hombre no es racional. El problema de la antropología filosófica es el problema de una totalidad específica y de su conexión específica. Ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal.

La tercera proposición dice: "En el hombre, la hombría consiste esencialmente, en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente".

En esta proposición Husserl nos dice que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona humana con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por lo tanto, debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre.

Con esto se afirma que una antropología individualista tiene por objeto al hombre en estado de aislamiento, o sea en un estado que no corresponde a su esencia.

MAX SCHELER (1874-1929) caracteriza con nitidez la situación antropológica inicial de nuestro tiempo: "Somos la primera época en que el hombre se ha hecho problemático, de manera completa y sin resquicio, ya que, además de no saber lo que es, sabe, también, que no sabe". (1) Conviene, pues, en esta situación del

---

(1) Max Scheler *La Idea del hombre y la historia*. Ediciones Siglo XX, Colección Panorama, Buenos Aires p. 10.

problematismo extremo, comenzar con la captación sistemática de su ser. A Scheler le interesa la concreción íntegra del hombre, es decir, le interesa tratar de aquello que, a su parecer, distingue al hombre de otros seres vivos pero en conexión con lo que tiene de común con ello, y tratarlo de manera que pueda ser reconocido, partiendo de lo común, por la separación que su carácter específico impone en esa comunidad.

Para un estudio semejante, la historia del pensamiento antropológico, en el sentido más amplio, lo mismo el filosófico que el pre-filosófico y el extrafilosófico, que le preceden, es decir, "la historia de la autoconciencia del hombre", no puede tener, como lo reconoce con razón el propio Scheler, más que una significación introductoria. Por el camino de la explicación de todas las "teorías místicas, religiosas, teológicas y filosóficas del hombre", hay que acabar por liberarse de ellas. "Sólo si estamos decididos, dice Scheler, a hacer tabla rasa de todas las tradiciones sobre la cuestión, y dirigimos nuestra mirada, con la entrañeza y el asombro más metódicamente extremados, hacia el ser llamado hombre, seremos capaces de lograr nociones sostenibles". (o.c. pp. 10 - 11).

Este es, realmente, el método filosófico genuino y que se recomienda especialmente ante un objeto que se ha hecho tan problemático. Todo descubrimiento filosófico consiste en destapar algo oculto por los velos fabricados con hilos de miles de teorías, y sin semejante destapamiento nos será imposible dominar el problema del hombre en esta hora tardía. Pese a esta pretensión también Scheler deja que en su estudio del hombre real interfiera una metafísica que, aunque ha sido elaborada por él y tiene un valor propio, se halla, sin embargo, profundamente influida por Hegel y Nietzsche, por mucho que trate Scheler de deshacerse de su impronta. Pero una metafísica que se infiltra de tal suerte en la meditación, no puede menos de enturbiar la mirada, como lo hicieron las teorías antropológicas, que ya no pueden dirigirse limpiamente, con aquella extremada enajenación y asombro, al ser que llamamos hombre.

En su primer ensayo antropológico que procede de su período teísta Scheler hace comenzar al verdadero hombre en el "buscador de Dios". Entre el animal y el homo faber, el que construye herramien-

tas y máquinas, no hay más que una diferencia de grado; entre el homo faber y el hombre que comienza a ir más allá de sí mismo y a buscar a Dios, existe una diferencia esencial. En sus últimos ensayos antropológicos, a los que ya no sirve de base el teísmo sino esa idea de un Dios en devenir; en lugar del hombre religioso tenemos al filósofo. Entre el homo faber y el animal, así nos habla ahora, no existe ninguna diferencia esencial, porque tanto la inteligencia como la capacidad de elección se pueden atribuir por igual a ambos. Únicamente mediante el principio del espíritu, superior, en absoluto, a toda inteligencia y fuera, en general, de todo lo que llamamos vida, se asegura el hombre su lugar peculiar en el cosmos. El hombre como ser vital es, "sin género de duda, un callejón sin salida de la naturaleza" pero como posible "ser espiritual" representa la salida luminosa y magnífica de ese callejón. El hombre no es, por lo tanto, un ser en reposo, un factum, sino una posible dirección del proceso. Es casi lo mismo que Nietzsche dijo del hombre, sólo que, en lugar de la "voluntad de poderío", que convertiría al hombre en hombre genuino, tenemos al "espíritu". Pero, según Scheler, la determinación fundamental de un ser "espiritual" es su desprendibilidad existencial de lo orgánico, de la "vida", y de todo lo que pertenece a la "vida".

Según sea el período en el que se desenvuelve el pensamiento antropológico de Scheler su concepción del espíritu, y en general de la persona humana adquiere relieves diferentes.

#### PERIODO TEISTA.

#### DIMENSION PERSONAL Y SOCIAL DEL HOMBRE.

Persona no es la simple esencia racional o ese "yo" de apercepción pura que enseñaban los criticismos y los idealismos; esa abstracción idéntica en todos los individuos ("supraindividual" o "transcendental") no es lo que entendemos por persona, lo más incomunicable, concreto e individual. Tampoco la hemos de concebir como una sustancia estática o mero hecho síquico. Finalmente, no puede ser un objeto contrapuesto al mundo y al "tú", pues sería el "yo", correlato de aquellos dos términos; la persona, en cambio, no es "yo", término relativo, sino algo absoluto en sí.

Para Scheler, la persona es una concreta y esencial unidad de actos, realizadora de éstos, sin llegar a agotarse en ellos, pues la per-



sona los trasciende. Así, pues, la persona sólo se da en la realización de sus actos, y como en tal forma que a cada persona le corresponde un mundo especial. Sin embargo, además de estos microcosmos se debe dar un macrocosmos que corresponda a una persona infinita, Dios. La fenomenología no puede hablar de Dios, como si Este se nos revelara fenomenológicamente, pero sí puede afirmar que quien pone y afirma el mundo total y absoluto, no limitándose con ello a pensar el suyo propio, ha puesto también a Dios. La fenomenología del amor completará esta trayectoria.

La persona, además de la trascendencia del mundo y de Dios, tiene la tendencia a no encerrarse en sí misma, sino a profundizarse y trascenderse; posee no sólo la conciencia de un mundo, sino también la conciencia de una comunidad o sea, de pertenecer a "un nosotros"; es tan originariamente ser para sí, como ser con; de donde se sigue que por naturaleza el hombre es social. Ahora bien: esta tendencia social no se puede saciar con solas personas finitas, sino que pide una persona infinita.

Si analizamos fenomenológicamente esas vivencias con ("convivencias") encontramos cuatro tipos de unidad social. "La primera unidad surge del contagio o imitación involuntaria y origina la masa. La segunda surge de una comprensión mutua y origina la comunidad. La tercera nace por actos conscientes especiales que enlazan el "yo" con los otros y originan la sociedad. La unidad natural de la comunidad y la artificial de la sociedad tienen su relación, pues no se da sociedad sin comunidad. La cuarta unidad social nace de la unidad de personas individuales en una persona total, que es centro espiritual de ciertos actos relacionados a peculiares valores; si son valores espirituales de cultura se llamará nación; si religiosos, se llamará Iglesia, cuyo deber es servir a la salvación solidaria de todos, y, por tanto, es un absurdo una Iglesia nacional.

Con la descripción fenomenológica del amor se completa la doble dimensión personal y social del hombre, al mismo tiempo que se abre a la otra más profunda y básica, la dimensión religiosa. Ante todo, la simpatía no es "contagio sentimental" o reproducción pasiva de un sentimiento-estado en una comunidad, como cuando se reproduce en una reunión el estado síquico de temor o de risa. La simpatía es una "función" afectiva mediante la cual se participa del gozo o sufrimiento, sin que sea necesario reproducir el hecho síquico-

co que la provocó; es algo "intencional" y, por ende, supone correlación de personas. La simpatía no puede basar la moral, ya que es indiferente a los valores morales; así, podemos simpatizar con la alegría que siente el que hace un mal moral. No sucede así con el amor.

El amor se da cuando ya la corriente afectiva de sentimientos no se debe a reacciones espontáneas que estamos obligados a soportar, sino que se convierte en algo activo, libre y creador. Por eso el hombre, más que "ente pensante", es "ente amante" que se relaciona con otras personas y, por consiguiente, no se refiere a la humanidad en general, como proponía el positivismo comtiano, fruto de un resentimiento contra los valores superiores. Aunque el amor presupone el conocimiento, no se identifica con él, pues no consiste en juzgar ni contabilizar; en el amor hay siempre un "plus" infundado, algo que no está en el objeto amado y que se nos da sólo en la realización del acto de amor. Es una tendencia a elevar al amado, y con ello elevarse el amante.

Puesto que el amor lleva a un más lejos, no llega a su culminación sino cuando se refiere a la Persona infinita. En último término, todo amor es "teísta", o sea, se dirige a Dios, aunque "se encapriche" en una creatura, pues en él siempre hay algo de insaciable, un "sursum corda", que siempre anhela más sin cansarse, hasta llegar al supremo Ser, cuyo amor consiste en amar la creación. Amar a Dios en Dios no es posible sin amar al mundo en Dios, y con ello la creación toda se abraza con el amor de Dios.

#### DIMENSION RELIGIOSA DEL HOMBRE

Lo anterior nos ha descubierto uno de los núcleos de la fenomenología scheleriana, que descubre en el hombre como algo fundamental su religiosidad. Consiste ésta no en dominar la naturaleza, sino en dominarse a sí mismo, lo que no ha conseguido el hombre actual. Lo esencial del hombre es "trascenderse" a sí mismo, a su vida, y con ello dirigirse a Dios; el hombre es buscador de Dios, y en cuanto supera a los demás, depositario de los valores sagrados.

Profundizando en la fenomenología del acto religioso encontramos actos intencionales, como oración, alabanza, adoración, arrepen-

timiento, etc., que radican en la conciencia humana en cuanto finita y cuya característica es una "autorrelación" con Dios, que puede convertirse en ídolo, de conformidad con la jerarquía de valores de cada individuo. Al hombre no le es dado elegir entre tener un bien que llene su corazón o no tenerlo; solamente le es dado elegir entre llenar su corazón con Dios o poner en su lugar un ídolo. Siendo propio del acto religioso "trascender" el mundo y la propia persona en dirección hacia lo sobremundano y absoluto, y no pudiendo sino Dios colmar esa ansia, el acto religioso no se satisface si Dios no revela al hombre, lo que supone una religión.

Dios, por consiguiente, aparece como el Absoluto que descansa en sí y del cual todo lo demás depende; relación que yo intuyo en cualquier suceso vivencial en que me descubro como creatura. Además, aparece como lo Santo, el Misterio tremendo y venerable, frente al cual todos los valores se han de sacrificar. Este nexo entre la estructura religiosa del hombre y Aquél a quien se ordena dicha estructura, no ha de entenderse como una demostración o argumento de la existencia de Dios —estamos en fenomenología—, sino como una demostración o comprobación, ya que nos persuadimos de que solamente Dios puede ser el objeto y la causa de los actos religiosos.

Se concluye de ahí la distinción entre religión y metafísica: ésta se origina de la admiración y aquélla del deseo de salvación; el filosofar tiene por objeto intencional el Dios del pensamiento; en cambio, el Dios de la religión vive en el acto religioso; aunque ambos sean idénticos, su intencionalidad es distinta. Por eso, metafísica y religión son independientes, pero la primacía la tiene la religión; de ahí que las pruebas metafísicas de la existencia de Dios necesiten, para tener sentido y eficacia, de una atmósfera religiosa previa; no fundamentan la fe, sino que la justifican y confirman racionalmente.

## PERIODO PANTEISTA

### DIMENSION COSMICO-PANTEISTA DEL HOMBRE

Según Scheler el ser protoente, el fundamento del mundo, tiene dos atributos, el espíritu y el ímpetu los cuales se hallan entre sí en una relación de radical tensión, que sólo se relaja y acompasa en el proceso cósmico. Esos atributos se equiparan a los dos protoprincipios de

Schopenhauer, la voluntad, a la que Scheler llama ímpetu, y la representación, a la que denomina espíritu.

De ellos el espíritu no tiene poder y fuerza originales, no puede ejercer ninguna acción creadora positiva.

“El omnipotente” ímpetu tiene fuerza y poder pero es ciego, necesita orientación.

Para poder realizar la deidad con toda la riqueza de ideas y valores que se hallan latentes en ella, el fundamento del mundo tiene que “quitar el freno” al ímpetu, dejarlo en libertad e iniciar así el proceso cósmico.

Pero como el espíritu no posee por sí ninguna energía, sólo puede influir en el proceso cósmico poniendo delante de las archipotencias, de los impulsos vitales, las ideas, el sentido, dirigiéndolos y sublimándolos de ese modo hasta que en un ascenso siempre creciente confluyan espíritu e ímpetu, se espiritualice éste y se vitalice aquél.

El escenario decisivo de este proceso es el ser en el cual “el protoser comienza a saberse y a captarse a sí mismo, a comprenderse y a redimirse” y en el cual “comienza, de este modo, la divinización relativa”: en una palabra, el hombre. “A través de él, el ser se convierte en un ser digno de llamarse existencia divina en la medida en que se realiza, en el hombre y a través del hombre, la deidad eterna en el ímpetu de la historia universal”.

En el hombre se hace patente el atributo espiritual del ente “en la unidad concentrada de la persona que se recoge en sí misma”.

En la escala del devenir, el protoser, mientras va construyendo el mundo, se va volviendo cada vez más hacia sí mismo para “en etapas cada vez más altas, y en dimensiones siempre nuevas, percatarse de sí mismo, y, por último, poseerse a sí, por completo en el hombre”.

Pero el espíritu humano, en el que culmina esta escala hegeliana, es también como espíritu, originariamente sin poder; se hace con él porque consigue que los impulsos vitales le “suministren energía”, es decir, que el hombre sublima su energía impulsiva en capacidad espiritual.

En resumen, el hombre, síntesis de todas las esferas del ser, se caracteriza por su espíritu, mediante tres funciones que ejerce sobre la vida: 1) Poder de objetivación con el que, a diferencia del animal vinculado a sus impulsos vitales y con ellos al medio ambiente, el hombre, asceta de la vida, objetiva la realidad y puede decirle no; nunca satisfecho con el ambiente, rompe los límites de éste y puede remontarse a las regiones puras. 2) La autoconciencia con la que objetiva su propia constitución fisiológica y sus vivencias síquicas, y que lo hace dueño de sí mismo para modelar su vida libremente. 3) El ser actualidad pura le impide objetivarse a sí mismo y lo lleva a realizarse en sus actos; por eso la persona no puede objetivarse.

Con la conciencia del mundo y de sí mismo, Scheler, en su última obra, vuelve sobre la relación del hombre con el Absoluto, para preguntarse qué puesto ocupa el hombre en el cosmos. Descubre entre la conciencia del mundo, de sí mismo y de Dios, una indestructible unidad estructural, pero con la diferencia que aquel Dios no es ya el de la religión, sino el de una metafísica panteísta. Impulso y Espíritu primigenio que se hace en el hombre, el cual se convierte en coautor de los valores en la historia del mundo.

## XII. EL EXISTENCIALISMO

### 1. CARACTERIZACION GENERAL

Dentro de la filosofía actual, el existencialismo se presenta como una filosofía antropológica. Si el grupo de ruptura con la filosofía moderna fue una vuelta a la realidad viva (vitalismos) y al objeto como esencia, como valor y como ser (fenomenología) el existencialismo avanza más, intentando llegar a la realidad existencia hombre.

La filosofía de la existencia es quizá la más popular de las corrientes contemporáneas, por haber invadido todos los campos de cultura y de conducta humanas. Se hizo cine, novela, pintura, se vistió con el ropaje de figuras típicas, que en los cafés de París discutían, vivían y exteriorizaban la adhesión a las nuevas ideas.

### SUS ORIGENES

Históricamente, en un ambiente de descristianización y despotismo totalitarista, nace del cataclismo de las dos guerras mundiales. La filosofía moderna había exaltado la "diosa razón", el "Dios humanidad", el "progreso", la "técnica", las "conquistas científicas", el "hombre naturalmente bueno", "autosuficiente" y "dueño del universo" ... etc. Las ruinas físicas, humanas y espirituales de la postguerra, invadieron a Europa y al alma europea. La desolación, el vacío, la orfandad, el sin-sentido, los escombros hundieron los ideales de humanidad, progreso, ciencia etc. tan caros a la filosofía y al hombre y dejaron a éste inseguro y con el mudo interrogante sobre el sentido de su existencia. Era necesario interesarse por el hombre, redimir al hombre despersonalizado y angustiado, devolverle su dignidad, su confianza y su esperanza.

Filosóficamente nace como un reto al esencialismo hegeliano que disolvía al hombre en el devenir de la Idea; se alza contra el caduco positivismo que no trajo ningún mensaje al hombre, antes al con-

trario le cerró el horizonte metafísico y enlodó sus alas iniciando un vuelo demasiado al ras de la materia; y contra los idealismos que diluyeron en logicismos universales la persona humana, haciendo de ella una abstracción y una volatilización por muy bellas que ellas parecieran.

Kierkegaard (1813-1855) tiene una significación e influencia especiales para el existencialismo. Durante su vida apenas ejerció Kierkegaard influencia alguna, y su redescubrimiento en el siglo XX se debe a la íntima relación que guarda su pensamiento subjetivo y trágico con el espíritu del presente. Parecía personalizar una época histórica. Parecía que la humanidad se había convertido en el contorno familiar afectivo y triste que vivió Kierkegaard, que sus vivencias eran las vivencias de los hombres, que éstos no encontraban mejor modo de expresarlas y expresarse que el usado por el solitario danés. Kierkegaard no dispone de un sistema propiamente dicho. Sería absurdo encontrar cauces prefijados para vivir y exteriorizar una tragedia personal, subjetiva y emocional. Arremete enérgicamente contra la filosofía de Hegel debido a su objetividad y a su carácter público y niega la posibilidad de la mediación, es decir la posibilidad de cancelar la oposición entre la tesis y la antítesis mediante un sistema racional y supraordinario.

Afirma la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero en dar a la palabra "existencia"; su sentido existencialista. Es un antiintelectualista radical: no es posible llegar a Dios por vía intelectual, la fe cristiana es contradictoria y cualquier intento de racionalizarla representa un sacrilegio.

Proclama la teoría de la angustia, la de la soledad completa del hombre frente a Dios y la del carácter trágico del destino humano.

Junto a Kierkegaard, Husserl con su fenomenología viene a ser la figura más importante para el existencialismo. Heidegger, Marcel y Sartre aplican constantemente el método fenomenológico y los análisis para describir la persona humana concreta. También la filosofía de la Vida ha influido fuertemente en el existencialismo y hasta se puede decir que éste la ha prolongado, especialmente su actualismo, su análisis del tiempo, su crítica del racionalismo. Los vitalismos irracionales muestran que la realidad móvil no se puede captar con conceptos. Dilthey, Nietzsche y Bergson, sobre todo, representan otras tan-

tas influencias decisivas para los existencialistas. También la metafísica nueva ha repercutido fuertemente en la filosofía de la existencia. Todos los existencialistas plantean el problema típico del ser y se empeñan por llegar a lo que "es en sí" combatiendo desde este flanco también al idealismo.

En contraposición pues a los grandes sistemas de la filosofía moderna, el existencialismo reniega de toda construcción lógica que quiera aprehender a la realidad "existencia", es decir, al hombre. No propone un sistema, sino un esfuerzo dirigido para redimir al hombre "despersonalizado" en la nefasta logización idealista, en la degradante materialización positivista, en la continua masificación del hombre masa, del hombre cantidad. Es un angustioso llamado al hombre para que recobre su responsabilidad y dignidad, pretendiendo a veces una metafísica del hombre y del ser. Le preocupa más el análisis, la descripción fenomenológica del hombre vivo y concreto hasta llegar al núcleo de la condición humana, su libertad originaria, con la que se responsabiliza y hace hombre. De ahí su entronque con el psicoanálisis y la psicología profunda.

## SUS REPRESENTANTES

Cuatro filósofos pueden considerarse existencialistas: Gabriel Marcel (1889 --) Karl Jaspers (1883-1969) Martín Heidegger (1889 --) Jean Paul Sartre (1905 --). Todos ellos apelan a Kierkegaard, quien a pesar de su distancia en el tiempo, es considerado en general como un existencialista influyente. Fuera de esos cuatro pensadores, que marchan a la cabeza, no existen muchos filósofos de la existencia propiamente tales, aunque el existencialismo interese a muchos otros filósofos e incluso teólogos y hasta influya en ellos. Tales serían Simone de Beauvoir, Merleau Ponty, Nikolai Berdiaev, Leo Schéstov, Karl Barth, Karl Rahner etc.

Como fechas principales del existencialismo podemos fijar las siguientes: 1855 muere Kierkegaard, en 1919 publica Jaspers su *Psychologie der Weltanschauungen* (Psicología de las concepción del mundo), en 1927 publica Marcel su *Journal Metaphysique* (Diario Metafísico) y Heidegger *Sein und Zeit* (El Ser y el tiempo), en 1932 aparece la *Philosophie* de Jaspers y en 1934 *L'Être et le Néant* (El ser y la Nada) de Jean Paul Sartre.



## CARACTERIZACION DE LA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

Conviene adelantarse a ciertos equívocos respecto al existencialismo.

a) Es cierto que el existencialismo se ocupa de problemas del hombre, hoy llamados "existenciales", tales como el sentido de la vida, del dolor, de la muerte... etc., pero el existencialismo no consiste precisamente en plantearse estos problemas que se han discutido en todas las épocas desde que el hombre se ha autointerrogado.

b) Sería también equivocación llamar existencialistas a filósofos que se ocupan de la existencia en su sentido clásico de ente existente.

c) Tampoco hay que confundir la filosofía de la existencia con alguna de las doctrinas existencialistas vgr. la de Sartre, ya no existen profundas y esenciales diferencias entre las diversas direcciones.

El existencialismo es una dirección filosófica estricta, que se ha desarrollado por primera vez en nuestra época, que sus direcciones particulares divergen entre sí y que poseen rasgos comunes siendo su denominador común lo que puede llamarse la filosofía de la "Ex-sistencia".

Siendo, como se ha dicho, el existencialismo más que un sistema, una descripción fenomenológica del hombre, habrá tantos existencialistas cuantos filósofos existencialistas se presentan. Sin embargo encontramos en ellos rasgos comunes de una misma tendencia filosófica:

1. El rasgo común más importante de la diversas filosofías de la existencia lo encontramos en que todas ellas arrancan de una llamada "vivencia existencial", que es difícil de concretar y que muestra cariz distinto en los diversos filósofos. Así, por ejemplo, en Jaspers parece consistir "en un percatare íntimo de la fragilidad del ser"; en Heidegger "en un experimentar auténtico de nuestra marcha anticipada hacia la muerte", en Sartre "en una repugnancia o náusea general" en Marcel "en aceptar íntimamente nuestro ser en espera". Los existencialistas no tratan de ocultar que su filosofía arranca de una "vivencia" semejante. Por eso se explica que esta filosofía rezume siempre un fuerte sabor de experiencia personal y subjetiva.

2. La realidad, contenido central del existencialismo, es el hombre o existencia, dinámicamente considerado, conciencia viva y no materia estática, algo que "se hace trascendiéndose "ex-sistere" es tener la "sistencia" fuera, no estar hecho o quieto); por tanto, esa realidad hombre no tiene esencia fija conocible por medio de conceptos: la idea o "logos" inmóvil no puede captar al "bios" o vida que es tendencia dinámica; "objetivizarla", conceptualizándola, es volver al "pensador existente en pensador abstracto". De ahí que esta filosofía no sea una sistematización impersonal, sino un ejercicio subjetivo de intuición para despertar en el hombre una conciencia de autenticidad.

3. El conocimiento de esa realidad no es, por consiguiente, el sensible ni el conceptual, útiles para la técnica y los menesteres sociales, pero no para captar la existencia concreta. El método fenomenológico, en cambio, nos lleva a "intuir" esa realidad en su totalidad viva, sin abstracciones que dejan a un lado las sinuosidades de lo individual, las que son el constitutivo de la persona.

4. La existencia humana, ese hombre concreto, es el centro de la investigación existencialista y se toma aquí, no como objeto cognoscible o coprincipio del ser humano que se le capta desde fuera, sino como "una relación que se relaciona consigo misma", ya que sólo en el hombre se da una relación esencial consigo mismo y con su ser, la que aparece como constitutiva del ser humano: los otros seres son; sólo el hombre existe, es decir, se hace dinámicamente en el seno de su libre decisión; por lo mismo, el hombre es "proyecto" que libremente va realizando sus propias posibilidades. La existencia es concebida como una actualidad absoluta. No es nunca sino que se crea a sí misma en libertad, deviene. Es "proyecto". En cada momento es más (o menos) de lo que es. Esta tesis la refuerzan los existencialistas mediante la afirmación de que la "existencia" coincide con la temporalidad.

5) La trascendencia es la condición que el hombre detecta en su existir, en ese su hacerse libremente; precisamente porque la existencia no está cerrada en sí misma, no es una sustancia hecha ya o estática, sino un proyecto abierto a las posibilidades de realización, el hombre es una realidad constitutivamente incompleta que no puede realizarse sino en relación con lo otro, con la trascendencia. Esta concepción tomará diversos sentidos en cada uno de los existencialistas; así ellos nos hablarán de "ser en el mundo", de "ser con los otros", de

“situaciones límites”, etc. Pero, sobre todo, por ser libertad, un hacerse o tendencia hacia algo más que no es, el hombre constitutivamente exige trascendencia. Algunos (existencialismos cerrados) verán sólo una trascendencia relativa o intramundana, encerrando al hombre en un absurdo; otros, en cambio (existencialismos abiertos), concluirán en la trascendencia absoluta y extramundana.

6. La inquietud humana es el argumento central del existencialismo, como se desprende de todo lo anterior. El vitalismo bergsoniano ya había mostrado que, a diferencia del animal que por su instinto es un ser cerrado y seguro, el hombre es un ser libre y, por lo mismo, abierto a infinitas posibilidades, lo que constituye su inseguridad y, en consecuencia, su inquietud metafísica. Las aseguraciones que esa inteligencia le brinda, según Bergson, con las ciencias, con la moral cerrada y con la religión estática, hunden al hombre —nos dicen los existencialistas— en la tiranía del sentido común, impersonal e irresponsable (“se dice”, “se opina”, “se acostumbra”...), llevándolo a una vida inauténtica.

Para salvar al hombre de ese abismo de universalidad irresponsable, el existencialismo lo lleva a una “autocomprensión”, no de orden teórico, sino activo-afectivo; no de un saber, sino de un hacer; no de un entender, sino de un vivir, que le hace “comprender” su ser global y su situación en el universo y que le hace experimentar su pura posibilidad como libertad y, por consiguiente, su “nada”, su contingencia o finitud, su “ser para la muerte”, etc.; estas propiedades las experimenta el hombre en la angustia, estado éste que lo coloca ante su verdadero ser y lo eleva así, del nivel meramente óntico y casi infrahumano de la vida cotidiana, a su auténtica dimensión humana.

## 2. SARTRE: EL HUMANISMO EXISTENCIALISTA ATEO

El existencialismo merece una consideración especial cuando se pretende lograr una filosofía del hombre. Sea porque considere al hombre como la realidad más importante y, por tanto, el objeto por antonomasia de la Filosofía, sea porque descubre en él el lugar más adecuado para la patentización del ser, el existencialismo en sus distintas formas, ofrece un extraordinario esfuerzo en el análisis y en la interpretación del hombre. Pocos sistemas como él se han percatado de la peculiaridad humana y se han acercado a ella con las técnicas y categorías adecuadas para captarla en lo que tiene de más propio.

Entre las diversas formas de Existencialismo el de Sartre tiene características singulares en orden a un estudio del hombre. Sus análisis de la realidad humana son tan numerosos y extensos que no sería exagerado ver en toda su obra una explícita Antropología filosófica. Ya esto justificaría un estudio de su pensamiento. Pero es que, además, en su obra puede verse una de las formas más radicales de Existencialismo. No todo Existencialismo debe ir a parar en el Sartismo, pero no hay duda de que la filosofía de Sartre representa un Existencialismo llevado a sus últimas consecuencias.

El mismo Sartre ha distinguido dos formas de Existencialismo, la atea y la cristiana. De la primera formarían parte Heidegger y él mismo, de la segunda Marcel y Jaspers. Mas Sartre está persuadido de que sólo la forma atea de existencialismo es capaz de descubrir toda la peculiaridad y riqueza de la concepción existencialista del hombre. Sartre estima que sólo en la negación de Dios se logra la plena afirmación del hombre y que, por tanto, sólo en el existencialismo ateo se logra ver la grandeza de ese sistema como descubridor de la grandeza y de la verdad propias del hombre.

No vamos a intentar en estas líneas recoger todo lo que Sartre ha escrito sobre el hombre. Preferimos más bien dar la síntesis de lo que es la visión existencialista del hombre, tal como la ha expuesto el mismo Sartre en su trabajo "¿Es el Existencialismo un Humanismo?" (1) Lo que se pierda con ello de detalle se logrará compensar con la visión de conjunto.

Para Sartre es de capital importancia en su sistema la negación de la existencia de Dios. De que se afirme o se niegue a Dios cambia totalmente la visión de lo que es el hombre. Ciertamente al final de su trabajo pone sordina a esta afirmación. Allí nos dice que el Existencialismo no es otra cosa que el esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea, aunque no es un ateísmo en el sentido de que toda su tarea se reduzca a la prueba de la no existencia de Dios. Pero sigue Sartre, aunque Dios existiera esto no cambiaría nada nuestro punto de vista, porque el hombre debe encontrarse a sí mis-

---

(1) Jean Paul Sartre "¿Es el existencialismo un humanismo?" Ed. Sur - Buenos Aires.

mo y persuadirse de que nada le puede salvar fuera de sí mismo, aunque hubiese una prueba válida de la existencia de Dios. En esta afirmación Sartre no es plenamente coherente consigo mismo, pues nadie como él ha insistido en la diferencia metafísica que para la interpretación del hombre se sigue del hecho de la afirmación o de la negación de la existencia de Dios.

En efecto, Sartre nos dice expresamente que la afirmación de Dios implica la negación de la naturaleza humana, es decir, la negación de que el hombre tenga propiamente una naturaleza. Ciertamente Sartre habla de la "condición humana", es decir, de una serie de condiciones objetivas que a la vez posibilitan y limitan lo que en cada momento puede hacer el hombre; más aún, habla de cierta universalidad y uniformidad en esa condición. Pero nada de esto le impide el negar que el hombre tenga naturaleza. Sólo los objetos, las cosas construidas a modo de objetos artificiales, tienen una naturaleza, porque en ellos la esencia precede a la existencia.

Si existe un Dios creador, este Dios tiene de antemano su idea del hombre, como el hombre que realiza un reloj tiene de antemano la idea exacta de lo que es el reloj. Entonces el hombre no será sino la realización exacta de lo que es la idea del hombre en Dios. El hombre individual, en esta hipótesis, no sería sino la realización individual de un concepto de la mente divina. Dicho de otro modo, el hombre, cada hombre, sería un caso concreto de una naturaleza humana general. Pero si Dios no existe, entonces la idea del hombre no es anterior a lo que el hombre quiera hacer de sí mismo, es decir, el hombre no está definido de antemano, el hombre no tiene naturaleza.

Sartre acusa a los ateos que le han antecedido de no haber sacado todas las consecuencias de su negación de la existencia de Dios. Tales ateos han pretendido que puede mantenerse la misma moral, una vez negada la existencia de Dios. Esto es absurdo, dice Sartre, que en este punto se adhiere al famoso pensamiento de Dostoiewsky: "si Dios no existe, todo está permitido". Sartre no tiene aquí una idea correcta ni de lo que sería la creación ni de lo que sería la moral. Pero su unión de lo moral y de la naturaleza nos indica por dónde va su pensamiento, y en qué consistirá su radicalismo ateo.

El hombre, por tanto, no está definido de antemano, porque no hay otro definidor fuera de él mismo. Definirle al hombre desde fue-

ra es negarlo. No hay naturaleza humana porque no hay Dios que la planee de antemano: el hombre será lo que él haga de sí mismo. No hay valores a priori, no hay nada que sea bueno o malo en sí, no hay mandamientos, no hay esperanza de premio o castigo fuera del hombre mismo. Los valores dependerán de la decisión libre del hombre, los preceptos de su libertad auténtica, y el premio o el castigo serán su propia realización inmanente.

Negada la naturaleza humana, le queda a Sartre la tarea de decirnos qué es el hombre. El hombre, nos dirá, es libertad. Sólo es humano lo que es estrictamente libre. El hombre es un ser en que la existencia precede a la esencia, un ser que primero existe y desde esa existencia y con esa existencia decide en libertad lo que va a ser de él.

Existir es estar en el mundo, y sólo en este estar en el mundo, que no es un estar cosmológico sino existencial, puede el hombre irse definiendo. Por tanto, el hombre es un proyecto. Proyecto porque no es ya algo sino que es algo por hacer, proyecto también, porque lo que va a ser es algo que sólo lo logrará el hombre lanzado al futuro. El hombre está proyectado hacia delante, está lanzado hacia el futuro. Cuál sea ese futuro y cuál vaya a ser su realización dependerá de lo que el hombre decida ser. El hombre es, por tanto, elección, libertad.

El hombre es un ser condenado a la libertad. No sólo el hombre es libre, sino que el hombre forzosamente es libre. Su libertad llega a tal extremo que el hombre queda desamparado a solas con su libertad. En su decisión no le puede ayudar una escala objetiva de valores en sí, que no existe; no le puede ayudar el querer conseguir un fin determinado fuera de sí, que tampoco existe. El futuro del hombre es el hombre mismo; lo cual significa que el futuro está en manos de cada hombre, y que no hay más futuro que el hombre mismo, y lo que el hombre haga de sí.

Desde este punto de vista la vida humana se convierte en una tarea esencialmente ética. Porque si toda la vida humana es elección, se nos presenta inexorablemente el problema de qué elegir. El problema volverá a aparecer más tarde, al hablar del subjetivismo existencialista, pero aparece también en este punto. Los valores son en sí indeterminados y, por tanto, no nos ayudan a decidir por cuál de ellos elegir, tampoco puede acudir al mandato de un legislador, porque tal le-

gislador no se da. Ni siquiera es legítimo el recurso al sentimiento: será bueno, o debo elegir, aquello a lo que me sienta más inclinado; para Sartre la fuerza del sentimiento sólo se descubre desde su realización, y por lo tanto el sentimiento vendría en nuestra ayuda, cuando la decisión ya estaba tomada. Sartre reconoce que hay signos que nos pueden indicar cuál puede ser la decisión más conveniente, pero los signos dependen siempre de un intérprete y el intérprete soy yo mismo. Consecuentemente, sólo queda una norma: actúa conforme a tu propia esencia libre: sé libre, elige tú, encuentra tú.

Podría parecer que así se deja la elección sin norte alguno, sometida a todas las veleidades. No es así, dice Sartre. En primer lugar, porque decisión libre es todo lo contrario a arbitrariedad o a espontaneidad instintiva. Sartre admite que el hombre está condicionado por su temperamento, circunstancias, etc., pero nada de ello le debe servir de disculpa, porque en definitiva la elección es estrictamente libre, y lo que se elige con total libertad es la suprema garantía del acierto ya que es la suprema prueba de que el hombre ha logrado su plenitud; ahora bien, desde su plenitud el hombre no puede elegir sino acertadamente.

Pero, en segundo lugar, Sartre pone sus cautelas objetivas: en cada una de mis decisiones yo comprometo a la humanidad entera, y debo actuar con la responsabilidad de que la humanidad va a ser en sus criterios y en sus realizaciones conforme a lo que yo decida. No deja de resonar aquí la inspiración kantiana. La llamada a la plena libertad es una llamada a la plena responsabilidad. No puedo elegir por un bien en sí, pero de mi elección va a depender el destino y la bondad de la humanidad.

La responsabilidad es tanta que el hombre queda suspendido por la angustia y abocado a la desesperación. De mi decisión va a depender mi futuro, y de ella va a depender también el futuro y el presente de la humanidad. Es una decisión de la que nunca podré disculparme, porque en ella toda la responsabilidad es mía. La responsabilidad no puede compartirse en una decisión que por ser plenamente libre es plenamente solitaria.

Y, sin embargo, esta angustia y desesperación no pueden llevarme al quietismo. Al contrario, el existencialismo es la negación

del quietismo. Para él, el hombre es lo que él se hace, el hombre no puede perderse en el sueño de las posibilidades, porque no hay más posibilidades que las realizadas; el hombre no puede disculpar su inacción, porque de las decisiones humanas no hay disculpa ninguna. Sólo en la acción hay esperanza, sólo en la acción hay vida humana. No hay por tanto quietismo, sino acción responsable, ya que la acción es valiosa por ser elección.

Desde esta perspectiva ha de entenderse la afirmación de que el hombre es su vida, lo que él va haciendo y dejando de hacer a través de sus decisiones de hacer o de no hacer. El hombre es la totalidad de las relaciones surgidas de la totalidad de sus acciones libres. Todo lo demás es presupuesto o condición, pero el hombre es lo que hace de sí mismo, de su vida, en libertad.

Paralela a la afirmación de que el hombre es libertad, está la de que el hombre es subjetividad. El hombre es subjetividad: el individualismo del Renacimiento y de la Edad Moderna se ha reflejado en el “pienso, luego existo”, pero este arranque cartesiano sigue siendo absolutamente válido, y esto no por razones burguesas, sino porque la vida es originariamente subjetividad, y porque no hay otro arranque filosófico que el de la absoluta verdad de la conciencia que accede inmediatamente a sí misma. Toda otra realidad no tiene un carácter formalmente humano y no pasa de ser meramente probable. Ahora bien, la verdad probable exige la verdad absoluta, y no hay otra verdad absoluta que la inmediatez de la subjetividad consciente.

Sólo por este camino se alcanza la verdadera dignidad del hombre y su radical distinción de todos los demás seres. Sólo así se logra evitar el que se haga del hombre un mero objeto, una cosa, y que se le diferencie de todo otro ser material. Si no se parte de la subjetividad, se estudia al hombre desde lo que él no es, pues lo que aparentemente tiene el hombre de no subjetivo no pertenece propiamente a su esencia, porque el hombre no es sino su libertad y su subjetividad.

Pero subjetividad no es lo mismo que subjetivismo e individualismo. La subjetividad humana es estricta intersubjetividad. En el “pienso, luego existo”, se descubren los otros, no como objetos, sino como otros yo. El hombre no vive como persona sino en el ámbito de lo personal. En la experiencia personal inicial de los otros se descubren como la condición misma de mi existencia; el reconocimiento de



mí mismo supone el reconocimiento de los otros, y mi interioridad descubre la interioridad de los demás. De ahí que la intersubjetividad debe verse como una Interyoidad, una comunidad de yos, en la que cada uno respeta absolutamente la libertad que es el patrimonio y la esencia de toda subjetividad. Sólo el descubrimiento de mí mismo como subjetividad me llevará a reconocer a los otros como subjetividad, y sólo el reconocimiento de los otros como libre subjetividad me permitirá a mí la actualización de mi vida personal. Como para Sartre nada es sino actualizado, y la actualización personal mía no se realiza sino con los otros, la subjetividad humana no puede dejar de ser intersubjetividad.

Por otro capítulo también la subjetividad sartriana huye el peligro del subjetivismo. Decíamos antes que Sartre no reconoce una naturaleza humana, pero sí una condición humana. Ahora bien, esta condición es fundamentalmente la misma para todos los hombres. Es la misma, ya por el hecho de que toda subjetividad y libertad humana parte y es limitada por unas condiciones. Y es la misma, además, porque aún la determinación concreta de las condiciones es para todos los hombres similar: todo hombre es un ser en el mundo, un ser con los otros, un ser mortal, etc. La condición humana abarca la totalidad de las limitaciones a priori que forman lo que es la situación fundamental del hombre. A pesar de que la situación sea cambiante, y por ello hay paso a la historicidad, el hombre vive siempre desde y en una situación. Estas condiciones que estructuran la situación son a la vez objetivas y subjetivas: objetivas, porque tienen las características de los demás objetos; subjetivas, porque no son condiciones “mías” sino son vividas por mí.

Desde estas condiciones cada sujeto va proyectando individual e insustituiblemente su propia vida. En cuanto este proyecto se logra por decisión absolutamente libre, cobra un carácter absoluto; en cuanto debe ser realizado desde unas determinadas condiciones históricas tiene un carácter relativo. Y esta juntura de lo absoluto y lo relativo es lo que hace de la acción libre humana algo a la vez absolutamente valioso y algo caduco; algo que merece todo respeto y algo que debe ser sometido a crítica permanente. En esta necesidad universal del proyecto hay, por tanto, una nueva puerta de escape al subjetivismo y una nueva forma de unidad intersubjetiva entre los hombres.

Desde el punto de vista de la responsabilidad se da también una superación del subjetivismo. Toda decisión no es sólo desde una situación, sino que, como vimos, es un compromiso con la humanidad entera. La decisión plenamente libre de Sartre no se puede confundir con el acto gratuito o inmotivado de Gide. No se trata de elegir por antojo sino responsablemente desde una determinada situación, en la que estamos comprometidos del mismo modo que estamos comprometidos con la humanidad entera. El no apelar en la elección a valores previamente subsistentes no significa que se deba elegir lo que a uno se le antoje.

Que la decisión sea libre, libre incluso de todo valor en sí, no supone que haya de ser arbitraria. Que no haya reglas externas para una creación artística no supone que ésta sea arbitraria, sino tan sólo que es subjetiva. Como en la obra de arte, en la decisión moral, el hombre busca crearse a sí mismo, encontrarse a sí mismo, realizarse a sí mismo. Ahí radica la suprema motivación del acto libre, el compromiso ineludible, ante el que nos encontramos solos.

Y porque es responsablemente subjetiva la decisión puede ser errónea y aún mala. Será mala siempre que parta de una mala conciencia, es decir, de una conciencia que no quiere afrontar su propia responsabilidad: el hombre se crea a sí mismo en la medida en que elige su moral, y la presión de las circunstancias es tal, que él tiene que elegir, y tiene que elegir una de ellas. Apelar por ello a las propias pasiones, etc., para huir de la seriedad, del compromiso y de la responsabilidad de la propia decisión es un signo de mala voluntad, de una acción éticamente perversa. La decisión, además, puede haberse basado sobre el error y no sobre la verdad, porque existe siempre la relación de mi propia decisión con lo que va a ser de la humanidad entera. Si está basada sobre el error, se puede juzgar la decisión como errónea, por más que moralmente deba respetarse.

Pero todavía se puede añadir algo. Si la suprema norma es la libertad, todo lo que vaya contra ella, será malo. Y esto tanto si va contra mí mismo como libertad, cuanto si va contra la libertad de los otros. Esto nos indica que el contenido de la moral puede ser en cada caso variable, pero que lo moral cuenta con una forma universal: saber si lo que se ha hecho se ha hecho en el nombre exclusivo de la libertad. Todo lo demás puede cambiar, porque las circunstancias son tan varia-

bles que no pueden ser alcanzadas por ninguna determinación formal. Aún en el caso de que una moral pretendiera determinar todos los casos posibles, nunca podría lograrlo. Esto significa, según Sartre, que tal moral, además de ser inmoral por no atender suficientemente al precepto absoluto de la libertad absoluta, es imposible, porque en definitiva deja al hombre, en nombre de la determinación, sin determinación alguna. Es lo que se ha venido en llamar moral de situación: en cada momento cada uno debe decidir lo más conveniente sin ayuda ninguna de determinaciones objetivas propias para cada caso.

Todo lo exagerado que esto puede sonar, no puede negarse que Sartre intenta que la subjetividad no se convierta en subjetivismo, ni la libertad en arbitrariedad. El rechazo de Gide es bastante prueba. En general debe decirse que ni las morales objetivas son tan objetivistas como se pretende, ni las subjetivas tan subjetivistas como a primera vista aparecen.

Hay en el existencialismo sartriano una subversión fundamental de negar a Dios y de hacer del hombre un Dios. Por ello el hombre puede dar sentido y nombre a todo lo que procede de su ser creador. La vida no tiene a priori sentido alguno, porque tampoco tiene ser alguno hasta que se vive. Y el valer de la vida no es otra cosa que el sentido elegido libremente por el hombre para ella. Para alcanzar ese sentido el hombre debe vivir en transcendencia. Transcendencia no significa para Sartre una realidad que supere al mundo y deba considerarse como divina, sino aquella necesidad de salir de sí mismo que tiene el hombre, aquella necesidad de trascenderse; en este sentido el hombre está fuera de sí mismo, y por ello es proyecto y constante superación.

Pero esta transcendencia es atea. Ciertamente que el fin del hombre está fuera de él, pero de un él presente. El fin del hombre está en el hombre mismo: nada ajeno a lo humano puede plenificar al hombre. Que así quede convertido éste en una pasión inútil, no significa sino que la vida es absurda y doliente. Pero nada de esto lanza al existencialista a una desesperación inactiva. Todo lo que el hombre podrá lograr, lo logrará por sí mismo y no por regalos ajenos a sí mismo y a la humanidad. De ahí el deber de la acción, una acción sin esperanza cierta, pero que es en sí mismo un motivo de vivir. Sólo así se logra una vida auténtica, y la autenticidad es la que salva-

rá al hombre con la única salvación que le es posible, la de su aquí y ahora humanos. La angustia es permanente porque mi elección profunda es también permanente. En definitiva, la angustia, como dice Sartre, es la total ausencia de justificación así como la plena responsabilidad respecto de todo y de todos. Los tipos de compromiso pueden ser distintos en cada época, pero la necesidad de comprometerse es absoluta para todo tiempo y circunstancia. El hombre es una elección que en cada momento debe ser encontrada. Ya dijimos que esto no niega la limitación de una determinada situación, la situación constituida por la totalidad de las condiciones materiales y psíquicas, que en cada tiempo constituyen un todo. Pero la situación no niega que el hombre, como persona, sea un ser en que la existencia libre precede a la esencia. No hay más esencia humana que la elegida por el hombre responsable, solidaria y auténticamente.

### XIII. EVOLUCIONISMO CRISTIANO TEILHARD DE CHARDIN

#### 1. EL PLANTEAMIENTO ORIGINAL DE TEILHARD

##### a. Hacia una nueva visión del Universo.

Indudablemente el jesuita francés Teilhard de Chardin, su persona y su obra, suscita un interés apasionante en los medios científicos e intelectuales, entre los creyentes como entre los incrédulos, entre la gente ávida de lecturas novedosas.

Hablar de Teilhard, leer a Teilhard es la expresión corriente de estar al día, de interesarse por el pensamiento actual, de estar al tanto del forcejeo y equilibrio que hace la Iglesia para acoger las exigencias científicas de los tiempos . . . Todos se sienten orgullosos cuando en el transcurso de una conversación seria se habla de Teilhard y pueden participar activamente en un intercambio de ideas de última hora . . . Se habla mucho de él, se escribe mucho sobre él, sus obras se traducen constantemente, sus obras se han hecho de primera necesidad en ambientes de pensamiento.

En este intercambio público surge el anverso y reverso de juicios contradictorios, de insultos despectivos y de alabanzas altisonantes, de rechazo profundo y de aceptación incondicional.

Teilhard es un hombre discutido. En los círculos eclesiásticos también se lanza la moneda al aire resultando unas veces cara y otras escudo. El proceso evolutivo ha sido rápido. Si la primera actitud de las autoridades jerárquicas respecto a la obra intelectual de Teilhard en su aspecto filosófico-teológico no científico, fue de juicio crítico y gran reserva, si llegaron a prohibir la publicación de sus obras en vida del autor, si a la publicación póstuma de las mismas, el Santo Oficio

advirtió en un *Monitum* (30 junio de 1962) sobre “ambigüedades” y “graves errores”; la preparación y desarrollo del Concilio Vaticano II ha supuesto una actitud más serena, compresiva y alentadora. Ya en el aula conciliar se llamó a Teilhard “hijo ilustre de la Iglesia”, el Cardenal Koenig afirmó de Teilhard que “durante largos años luchó por establecer el puente entre ciencia y fe”, la Constitución sobre “La Iglesia y el mundo de hoy” presenta una mentalidad en la que cabe perfectamente Teilhard. El P. General de la Compañía habla de Teilhard “como de uno de los grandes maestros del pensamiento moderno y el éxito que encuentra no debe extrañar. Ha intentado, en efecto la obra grandiosa de reconciliar el mundo de la ciencia y el de la fe”.

¿A qué se debe este puesto de Teilhard, en el cruce exacto de tantas interferencias contradictorias y distintas?

A su intento atrevido de armonizar en una visión integral del Universo los mundos —tan distanciados en los últimos siglos— de Ciencia y Religión, Mundo y Dios. Este intento puede significar una nueva época para el pensamiento y debido a su novedad aparece chocante, desacertado y condenable para algunos, mientras para otros resulta oportuno y esperanzador.

Sin duda alguna era necesario. De hecho se levantó un muro divisorio entre la ciencia y la fe.

El mundo renacentista inicia un proceso de desacralización a la par que se descubre la autonomía del mundo y se acentúa el individualismo antropológico.

La razón filosófica se independiza, reclama su autonomía.

Históricamente ofrece mucho interés la relación que existió entre la razón y la fe.

Después del arranque cristiano con predominio de la fe, San Agustín, sin despreciar a la razón supone su incapacidad natural para comprender todo y dirá: “Creo para entender”, San Anselmo busca un entronque “la fe que busca al entendimiento”, Sto. Tomás asienta que son conocimientos distintos el de la fe y el de la razón aunque se pueden conciliar, Ockham da comienzo a cierta irreductibilidad, parecen irreductibles, Lutero acentúa la separación e irreconciliación entre ambas “Creo porque es absurdo”.

A la antonomasia de la filosofía, sigue su secularización y muy pronto su oposición respecto a la fe. En estas circunstancias aparece el nuevo concepto de ciencia “la verdadera revolución copernicana”, su fuerza pujante y sus éxitos clamorosos.

Se impone la necesidad de explicar la inmediatez del mundo y estalla la lucha por la supremacía de esa explicación. Antes lo había hecho con frecuencia la fe, ahora lo hará la ciencia... Se interponen algunas fallas e incomprensiones de la Iglesia. Se abre el abismo y las dos, ciencia y fe, parecen desarrollarse como fuerzas antagónicas e incomprensidas. Esa es la impresión que se tiene cuando se lanza una mirada desapasionada al curso traído por las ciencias y al traído por la teología. Con frecuencia se ha interrogado si un eminente científico puede ser plenamente creyente y si un hombre religioso puede ser eminentemente científico con todas las consecuencias de la ciencia. Los campos parecen estar distanciados. La “revolución copernicana” afectó al hombre en su cosmovisión.

Galileo sacó a la tierra de su lugar central en el universo e inició con ello la apertura del cosmos cerrado de la antigüedad y la Edad media a las nuevas dimensiones siderales del mundo moderno. La humanidad tiene la sensación de encontrarse perdida en la amplia inmensidad del espacio.

Darwin convirtió al hombre en simple resultado fortuito de una evolución que comenzó con los primeros vagidos de la vida sobre la tierra. La Humanidad experimenta entonces la sensación de hallarse perdida en medio de la larga duración del tiempo.

Marx sustituye la teoría por la praxis, la contemplación del mundo por sus transformaciones en el tiempo y en el espacio. La humanidad acostumbrada a la antigua marcha “hacia arriba”, tiene la sensación de estar lanzada “hacia adelante” con el futuro sobre sí misma.

Es inevitable la “vuelta de campana” que este cambio total de visión comporta para nuestras mentes que estaban tan instaladas en una segura y cómoda visión fixista y vertical del Universo. No podemos extrañarnos que como resultado de este cambio tan sorprendente y cada vez más acentuado en la visión del universo, el creyente haya experimentado en los últimos tiempos una inquietante tensión y con frecuencia un doloroso rompimiento entre sus conocimientos científi-

cos y sus creencias religiosas. En no pocos se ha levantado un telón de acero, entre la tierra y el cielo, el mundo de la ciencia y el mundo de la fe. Ambos solicitan como corrientes antagónicas al hombre de nuestros días y a veces lo destrozan y le producen un “quebranto espiritual”. Ciencia y Religión, Mundo y Dios, son dos polos que pareciera no poder conciliarse en una plena unidad interior.

Teilhard experimentó desde niño esta tensión entre los dos mundos. Después de una ardua y dolorosa búsqueda de muchos años logra hacer la síntesis, que es su interesante y revolucionario legado para la mitad del siglo XX.

*“La originalidad de mi creencia consiste en esto: que arraiga en dos dimensiones de la vida, consideradas habitualmente antagónicas. Por mi educación y formación intelectual, pertenezco a los “hijos del cielo”, pero por mi carácter y mis estudios profesionales soy un “hijo de la tierra”. Situado así por la misma vida en el corazón de dos mundos, de los cuales conozco, por experiencia familiar, la teoría, el lenguaje y los sentimientos, no he levantado ningún muro interior, sino que he dejado que actuasen libremente, una sobre otra, dos influencias aparentemente contrarias. Pues bien: al término de esta experiencia, después de treinta años consagrados a la búsqueda de la unidad interior, tengo la impresión de que se ha realizado, de manera natural, una síntesis entre las dos corrientes que me solicitan. Una no ha ahogado a la otra. Hoy creo, probablemente más que nunca, en Dios, y al propio tiempo, más que nunca, en el mundo. ¿No está aquí esbozada, en una escala individual al menos, la solución privada del gran problema con que tropieza actualmente el movimiento de avance de la humanidad?” (“Comment je crois”).*

Teilhard en un gigantesco abrazo quiere unir las dos riberas por entre las cuales corre el fluir de nuestra humanidad: Ciencia y Religión. Esta ha sido su visión. El valor de su sistema estriba en el hecho de que en él, conocimientos científicos y religiosos no están los unos junto a los otros, en coexistencia más o menos pacífica o de guerra declarada, sino que se integran, más allá de todo fácil concordismo, en una nueva y sugerente visión del Universo. Cristianismo y evolución no son pues dos visiones inconciliables, sino dos perspectivas hechas para encajar y completarse mutuamente.



La evolución es hija de la ciencia. Pero, a fin de cuentas, puede muy bien ser la fe en Cristo, la que salvará mañana en nosotros el gusto de la evolución.

b. Teilhard situado en el corazón de dos mundos.

Teilhard en los escritos ya publicados con el título “*Comment je crois*” nos dice “Por mi educación y formación intelectual pertenezco a los “hijos del cielo”, por mi carácter y mis estudios profesionales soy “un hijo de la tierra”.

Teilhard nace en el seno de una familia cristiana. En ella aprendió a vivir del cielo, su madre “a ella debo lo mejor de mí mismo” dice Teilhard, le enseñó a cortar distancias, y a vivir a Dios muy cerca. Después de bachillerarse y estudiar un año de matemáticas, ingresa en la Compañía de Jesús moldeando su vida en la escuela ascética y científica de los jesuitas. Humanidades, Filosofía, Teología dan la estructura mental recia y contundente para dar cabida a una concepción nueva de espiritualidad, a una vida religiosa con características muy determinadas.

Teilhard desde niño siente profunda atracción por lo material, por el corazón de la materia.

Estudiando la carrera de filosofía se aficiona a la mineralogía y a la geología. Haciendo su experiencia docente en el Cairo antes de ordenarse de sacerdote, se dedica a la Paleontología, explora los desiertos de Mariont, Minich, Mokkatam. “La Materia le atrae y le llama”.

Ordenado sacerdote se dedica más de lleno a su labor científica. Se doctora en Ciencias naturales. Se acredita en La Sorbona como profesor y especialista en geología, botánica y zoología.

El museo de París lo envía a Tien-tsin encabezando una compañía de excavadores a China Central. “El acontecimiento decisivo de mi vida”. Descubre las huellas ciertas del hombre paleolítico al sur de Jenisei. Vuelve a París, enseña en el Instituto Católico y deja de ser profesor por ciertas tensiones de índole doctrinal. Regresa a China y anuncia en 1929 el descubrimiento del *Sinanthropus*. Se instala en China. Crea en Pekín el Instituto de biología. Escribe el

“Fenómeno humano”. Regresa a París. Prosigue sus estudios e investigaciones en Africa con un subsidio de la Werner-Gren Foundation de Nueva York. Muere el 10 de abril de 1955, domingo de resurrección en New York. Se cumplía así su deseo. Resurrección, glorificación de la materia. “Señor, puesto que por todos mis deseos y por todos los acontecimientos de mi existencia, no he cesado jamás de buscaros y de colocaros en el corazón de la materia universal, tendré el gozo de cerrar mis ojos en la luminosidad de una universal transferencia y de un universal abrazo”.

### c. Influjos ideológicos en Teilhard

Los influjos ideológicos que recibió Teilhard van desarrollando esas dos dimensiones que abarcaba en su vida: “hijo del cielo” e “hijo de la tierra”.

Ya sus padres sintetizan y abrazan esos dos aspectos. Teilhard debe a su padre la semilla de su vocación científica y a su madre su fervor cristiano.

*“Hacia falta que cayera sobre mí una chispa, para hacer brotar el fuego. Esta chispa por la cual “mi Universo”, todavía sólo medio-personalizado, acabaría de centrarse amorizándose me vino indudablemente a través de mi madre, a partir de la corriente mística cristiana que ella iluminó y encendió en mi alma de niño...”*

*Con el sentido “natural” de la plenitud, bebía con la leche un sentido “sobrenatural” de lo divino...”*

(El corazón de la materia, 1950)

La Compañía de Jesús proporcionó a Teilhard una esmerada formación espiritual y humanista a la par que le facilitó los medios más adecuados para el incremento de sus actitudes científicas. Es tradicional entre los jesuitas por una parte su espíritu dinámico, apostólico, cristocéntrico, su imagen de Dios presente actuante y vivificante en todas las cosas y por otra parte la tradición que favorece la vocación científica como verdadero servicio de la Iglesia y contribución positiva al progreso de la humanidad y del evangelio. Así lo entendió y practicó Teilhard. Teilhard es un auténtico jesuita.

En el campo científico mantuvo estrechas relaciones con los sabios importantes de su tiempo y junto a ellos vivió y discutió los problemas y los cambios que experimentaba la humanidad. Lo mismo hablaba de marxismo, que de existencialismo, del sentido de la materia, que del porvenir de la humanidad. Siempre frecuentó los centros de reflexión y los hombres que con sus ideas expresaban las inquietudes de los tiempos y abrían el camino hacia el futuro ideológico de la humanidad.

Sin embargo dos hombres, H. Bergson y M. Blondel, tuvieron en Teilhard especial repercusión.

Teilhard leyó "La Evolución creadora" de Bergson en 1908 y su lectura le despertó del sueño fixista orientándole hacia la aceptación de un evolucionismo total y espiritualista.

Teilhard entabló contacto con M. Blondel en 1919 introduciéndose en la problemática de la "Action". En el seno mismo de la acción humana se encuentra una exigencia de trascendencia.

#### d) La Metodología científica de Teilhard

Los escritos de Teilhard han planteado a los demás un interesante problema de "género". No se dejan clasificar fácilmente en las categorías clásicas de ciencia-filosofía-teología. Por eso al hombre de ciencia, Teilhard se le hace sospechoso de dogmatismo y al teólogo se le hace sospechoso de heterodoxia.

Todos los que lo leemos tenemos la impresión de que no tiene un método bien definido, de que mezcla los puntos de vista y no distingue bien los varios planos que integran su cosmovisión cristiana del universo. Teilhard se mueve de modo inquietante en sus escritos. Deja con frecuencia el terreno de su competencia científica para invadir terrenos filosófico-teológicos que no son de su especialización (ésto y solo ésto fue el motivo que le atrajo más dificultades con los superiores jerárquicos). Bajo una misma inspiración, por así decir, habla del átomo y del deseo de eternidad del hombre, de la evolución de la vida y del amor al prójimo y a Dios.

El intento de Teilhard es audaz y desconcertante. Pero viene a solucionar una necesidad sentida en nuestra época. Teilhard

intenta llenar la laguna que separa una ciencia exageradamente positivista y analista, por un lado, y por otro, una filosofía que da la impresión de estar muy alejada de los hechos científicos experimentales.

La originalidad de este intento “consiste en desarrollar un aspecto sintético y explicativo de la ciencia, que muchos científicos no han descubierto aunque sea esencial y constituya el fin principal de la ciencia porque carecen de espíritu de síntesis, que es eminentemente espíritu filosófico”.

Constituye una ciencia nueva que integra los datos de las ciencias particulares y desbordando sus límites, abarca el conjunto de la realidad terrestre; desde la materia elemental hasta el hombre. Ella quiere reunir todos los datos en una visión cósmica única que va de la Química y la Física a la Historia y de la ciencia a la Religión. Esta metodología no es ni ciencia de la naturaleza, ni filosofía. Teilhard la denomina “fenomenología” o “hiperfísica”. ¿En qué consiste y cómo se la puede definir?

Su fenomenología o hiperfísica.

Léase la advertencia puesta por Teilhard a su Fenómeno humano. Teilhard describe ahí su fenomenología como una “primera reflexión científica”, cuyo objeto es “sólo el fenómeno, pero también todo el fenómeno”. Quiere, pues, presentar una reflexión; no se contenta con un simple análisis o enumeración o descripción de los fenómenos. Reflexión que no se adentró en el terreno propiamente filosófico, sino que permanece en el terreno de la misma ciencia. No busca como se hace en Filosofía, los principios y las causas últimas del ser sino el nexo entre los fenómenos, tal como aparece al nivel mismo de la ciencia. En este nivel es donde Teilhard trata de descubrir y de hacer aparecer “un orden coherente entre antecedentes y consecuentes”.

¿En qué tipo de fenomenología se puede catalogar esta de Teilhard?

Teilhard como los husserlianos practica aunque sin decirlo la regla de “reducción de prejuicios”; se apoya en “análisis completos

que se refieren no sólo a lo que se conoce verbalmente, intelectualmente, conceptualmente, sino a lo que se ha vivido, a lo que se conoce por “experiencia”. Como observa Gastón Berger, “toda la fenomenología es una teoría de la visión; pues bien, esta teoría de la visión no abandona jamás a Teilhard quien tiene siempre cuidado de “ver”, de “hacer ver”, de “mostrar”.

Pero Teilhard se aparta mucho de Husserl y Sartre en la forma como concibe el “fenómeno”. Ellos toman el “fenómeno” en cuanto “fenómeno”, es decir sólo en cuanto “aparece” al hombre, en cuanto entra en la conciencia y ahí encuentra su valor y su sentido. La fenomenología de ellos —especialmente de Sartre en las primeras páginas de “El Ser y la Nada” tiende a una “descripción y explicación del sentido de los fenómenos de conciencia o de procesos del espíritu.” Se emparenta, pues, con la psicología y la lógica. Es algo más bien “introspectivo” y subjetivo. Para Teilhard en cambio, “fenómeno” no es el puro “aparecer” en mi conciencia, sino que se presenta como un dato objetivo al conocimiento y a la experiencia humana. Su fenomenología es, pues, más bien “extravertida”, vuelta hacia los hechos objetivos de las cosas y del mundo. Está estrechamente emparentada con las ciencias naturales. El mismo hombre, su subjetividad, su conciencia y su libertad son estudiados más bien como objetos.

*“Husserl, a pesar de su lema “ir a las cosas mismas”, pone el concepto de “fenomenología” solamente en relación con lo que se muestra a la conciencia en última instancia, en relación con los fenómenos de conciencia en sí, de suerte que Husserl puede poner entre paréntesis, hasta cierto punto, la existencia real de lo que es, de lo que se muestra a la conciencia.*

*En Teilhard, por el contrario, se trata de la existencia real de lo que aparece en el fenómeno: su fenomenología no se ocupa de la ordenación de la estructura de la conciencia, sino del orden especial y la estructura de la realidad en que vivimos y de la que participamos”. (B. Delfgaauw “Teilhard y el problema de la evolución” Lohle, Buenos Aires 1966 p. 31).*

Para Teilhard, como para los grandes fenomenólogos, el hombre es centro de referencia, pero a título muy diferente. Para ellos, el hombre es centro porque la conciencia humana es la que da a las

cosas y a las relaciones diversos significados. Para Teilhard, el hombre es centro porque constituye objetivamente el coronamiento y la meta de la evolución, por consiguiente su significado.

### Una hiperfísica

Esta fenomenología de Teilhard es más bien una “hiper-física” que le pudiéramos describir como una “hiperbiología” parecida a la de los griegos, la cual intentaba también sintetizar el conjunto de la ciencia conocida, en una visión homogénea única. Una ciencia que no se contenta con constatar y catalogar los fenómenos, sino que pretende también explicarlos y justificarlos, en una visión homogénea.

Al hablar de “hiper-física” Teilhard da por supuesto que su obra se basa en la ciencia, pero a su vez, la rebasa:

*“Es imposible intentar una explicación científica general del Universo sin que deje traslucir la intención de querer explicarlo hasta el último extremo. Pero basta con que miréis desde más cerca y os daréis cuenta de que esta “Hiperfísica” no es todavía “Metafísica”.*

(FH, 40)

Esta Ultra-física no es lo mismo que Metafísica.

Metafísica es pensar sobre lo no perceptible en principio. Hiperfísica es “ver” las grandes líneas que hay en la estructura de la realidad y que se ponen de manifiesto por una comparación entre los resultados de las ciencias positivas entre sí distintas.

Podemos tal vez decir que esta metodología científica de Teilhard es una especie de “cosmología” en el sentido global en el que la entendían los primeros presocráticos. Sólo que esta cosmología teilhardiana es evolutiva y antropocéntrica. Tiene por objeto un mundo en génesis, centrado sobre el hombre. La concepción antigua clásica era, en cambio, estática y cosmocéntrica. Esta fenomenología de Teilhard tiene, por lo mismo, un carácter esencialmente histórico: la historia del universo que estudia es una historia humana. En el hombre y por el hombre el universo llega a la conciencia de sí mismo

y adquiere su pleno significado. Tanto a la intuición como a la reflexión de Teilhard lo real se presenta como temporal, como historia en devenir y progreso... Más se podría parecer, por este aspecto, la fenomenología de Teilhard a las de Hegel y Marx: ellos también examinan las articulaciones mayores de una génesis, la del mundo material, la del hombre. Aunque las diferencias son muy hondas, como veremos adelante.

A Teilhard interesa primordialmente el hombre porque hacia él ha corrido el paso sorprendente de la evolución y con él continúa su paso inexorable ruta a su consumación. Por eso no podemos mirar al hombre como edificio prodigiosamente construido que oculta en su exterior e interior un arsenal de misterio pero desligado del universo entero sino como un ser que trae una historia externa e interna y que camina hacia la plena realización de ella.

Mirar al hombre es mirar al todo que él es, en el todo de espacio y tiempo. Es mirarlo en las entrañas de la materia cósmica, en el misterio sobrecogedor de la vida, en la explosión de la conciencia, en la abertura hacia el infinito, en la plenitud del Punto Omega. Para comprenderlo habrá que aceptar los datos de la física, química, antropología, teología. El hombre no es exclusivamente de ciencia alguna. Rebasa a todas y cabe en todas.

Para comprender la concepción antropológica de Teilhard será necesario ampliar el ser y la historia del hombre con el ser y la historia del universo, con la historia de su pasado, la realidad de su presente y la certera interrogante de su futuro.

Este es un planteamiento antropológico bajo muchos conceptos original.

## 2. EVOLUCION Y EVOLUCIONISMOS

Teilhard es un evolucionista y la evolución está en el fondo de la controversia teilhardiana, así como en el fondo de nuestra radical existencia. Por ello, importa tener ideas claras acerca del pensamiento evolucionista, de su historia y sus formas para poder "situar" correctamente el pensamiento de Teilhard y captar lo que tiene de común con otros y lo que tiene de original.

La palabra “evolución” se ha impuesto en nuestro siglo para expresar el fenómeno de los procesos en que se observa la dinámica de la vida. E. Aguirre (“La Evolución” BAC pág. 61) la define: “La diferenciación progresiva de las formas de vida orgánica en su descendencia”. Evolución significa pues en biología:

1. Que los organismos se diversifican en su descendencia. Esto es, la “reproducción” de los organismos no implica de modo necesario términos cuantitativa o cualitativamente idénticos a sus progenitores inmediatos o ancestrales, sino que la reproducción biológica es “inexacta”, tiene un lugar para la novedad; a la vez que repite, innova; a la vez que conserva, progresa; a la vez que constituye una herencia, permite la invención. Dos hijos de una misma pareja “se parecen a sus progenitores, pero “se distinguen” de ellos y entre sí; cuantas más generaciones se interponen entre un ancestral común y una descendencia remota, tanto más se acentúan en ésta las diferencias.

2. Por lo dicho, en biología importan las semejanzas y las diferencias, lo “común” y lo “característico”. No se puede construir nada en biología descuidando uno de estos dos aspectos de cada grupo de organismos. Viendo sólo lo común, se hace una bioesfera monolítica monótona y unívoca, y bien claro está cuanto se aleja de ser así el mundo real de los vivientes; viendo sólo diferencias, el mundo se hace equívoco e inconexo, y se pierde toda posibilidad de sistematización y toda interrelación en la muerte homogeneidad de lo puramente múltiple. La visión de la biología es la de un mundo “análogo” en el que un algo común se diversifica por sí mismo: un mundo dinámico. La evolución es a este mundo algo tan esencial como la dynamis; es una virtud que funda relaciones de parentesco, que da unidad y sentido al despliegue de los organismos al darle la pervivencia y el nexo a través de la sucesión de éstos, nexo que escapaba a la teoría clásica de causas. Para expresar este concepto además de evolución se usa el término “Transformismo” y “Teoría de la descendencia”.

#### A) LA EVOLUCION COMO HIPOTESIS Y COMO MENTALIDAD.

a) Como hipótesis científica el evolucionismo intenta dar cuenta de la solidaridad en el tiempo de las especies vivientes. Está actualmente avalado por la convergencia de múltiples hechos de observación. Estos sin embargo son todavía insuficientes para fundamen-



tar con certeza la teoría de la transformación genética progresiva de los seres vivos. Es una hipótesis llena de incertidumbre y de “lagunas” que no parece podrán llenarse nunca experimentalmente. Pero hoy por hoy es la única hipótesis científica que da razón mejor que otras, de los datos en cuestión. Y esto es suficiente en el campo de la ciencia, para aceptarla. La ciencia reconoce hoy como un hecho la Evolución biológica. Y así lo hace también Teilhard de Chardin. Sobre ello hay casi unanimidad.

Pero el gran problema reside en los llamados “mecanismos” de la evolución, es decir, en saber cómo se puede concebir razonablemente el desarrollo “telescópico” de las especies. Decimos “telescópico”, pues se supone que las especies salen unas de otras, un poco a la manera de segmentos “embotellados” unos en otros dentro de un telescopio.

La pregunta que divide a los evolucionistas es; ¿qué ley preside este desarrollo de las especies y con qué mecanismos?

Los darwinistas (en general los teóricos del mundo libre) responden que la selección natural, ley que implica la eliminación de los “débiles” en beneficio de los “fuertes”.

Los lamarkianos (en general los biólogos marxistas) responden que es la actitud para adaptarse a las dificultades del medio, la que mide la vitalidad de las especies, y que la necesidad de adaptación explica cumplidamente las modificaciones estructurales presentadas por cada especie en el curso de su evolución.

Los mutacionistas (siguiendo a De Vries) tienen en cuenta los cambios bruscos que intervienen a veces en una línea y responden que las especies se transforman mediante modificaciones radicales, bruscas e irreversibles.

b) Como mentalidad o condición de todas las hipótesis.

Para Teilhard de Chardin la evolución es mucho más que una hipótesis científica: para él es el único ámbito dentro del cual cabe hoy pensar y trabajar científicamente. Es decir, para Teilhard el evolucionismo es más bien una mentalidad, una situación del espí-

ritu, “una condición general del conocimiento (otra dimensión) a la que deben en adelante satisfacer todas las hipótesis”.

En otras palabras, para Teilhard el evolucionismo no es ya una teoría, sino un transfondo para todas las teorías. Es la dimensión mental necesaria para apreciar todas las realidades intramundanas. ¿Por qué así? Sencillamente porque en este mundo cuenta esencialmente la duración, el tiempo, la preparación.

Por tanto para Teilhard el evolucionismo es integral.

No sólo se aplica en el campo de la Biología, sino en todos los demás campos del saber intramundano.

*“Aparecida localmente, en la estela de la Zoología la Evolución, acrecentándose poco a poco a través de los campos vecinos, al fin lo invadió todo... Cada vez más, toda la Física nuclear, toda la Física astral, toda la Química, son ahora a su modo “evolutivas”. Y casi otro tanto lo son la historia de la civilización y la historia de las Ideas”.*

Esta visión dinámica o perspectiva evolucionista (la del pasado y la del presente en marcha) le suministra a Teilhard los principios determinantes y rectores del porvenir del hombre y del universo, le permiten construir una verdadera “ciencia del futuro”. Su Fenomenología abarca también una ciencia del “porvenir del hombre”.

## B. LAS IDEAS EVOLUCIONISTAS EN LA BIOLOGIA

La obra de Teilhard debe considerarse sobre el telón de fondo de un desarrollo científico de más de medio siglo. Apoyándose en él, Teilhard intenta sacar todas las consecuencias posibles y trazar líneas que permiten averiguar una perspectiva del porvenir. Conviene, por esto, “situarlo” en lo que podríamos llamar una muy breve historia de las ideas evolucionistas.

Si la palabra “evolución” en su significado actual, es relativamente reciente, la idea de evolución es muy antigua.

Quizás sea la obra de ANAXIMANDRO (610-545 a. C.) la que ofrece los primeros tanteos de evolución respecto de los seres

vivos. Según él, los primeros animales habrían aparecido en el agua para pasar luego a tierra firme.

Con ARISTOTELES (384-322 a. C.) el conocimiento de los seres vivos tuvo un avance grande. Hizo una ordenación de los animales. De acuerdo con ella, Aristóteles deduce que la naturaleza progresa desde los seres más sencillos hasta los más complejos; pero no hay que entender estas afirmaciones en sentido filogenético, evolutivo, sino en el sentido puramente formal de la “Scala naturae” o “Gran cadena de seres” como se llamará esta ordenación lineal de los distintos grupos de organismos.

Durante la Edad Media, la interpretación literalista del relato bíblico de la creación, unida a las ideas platónicas y aristotélicas adaptadas al dogma cristiano, llevó a la creencia en la fijeza e inmutabilidad de las especies animales y vegetales. Concepción fixista que perdurará mucho tiempo en el orbe cristiano. Además del cómputo cronológico de la Biblia, se dedujo que la creación habría tenido lugar sólo unos milenios antes de Cristo. Todavía al final del siglo XVII, BOSSUET en una nota marginal a su célebre Discurso sobre la historia universal escribe: “Año 1 del mundo: 4.004 antes de Jesucristo”.

Sin embargo los avances en todos los campos de las ciencias naturales, de los siglos XVII y XVIII, preparan nuevas ideas.

Con LINNEO (1707-1778) quedan ordenados los seres vivientes dentro de un sistema de clasificación que pone de manifiesto sus afinidades y sus diferencias. Comienza a plantearse en serio el dilema; la constancia de las especies a lo largo del tiempo, por un lado; y por otro, los cambios sufridos en el transcurso de los tiempos geológicos, como lo manifiesta el estudio de los fósiles.

LAMARCK (1744-1829) representa una cumbre en las tendencias evolucionistas del siglo XVIII. Hacia 1800 comenzó a exponer sus ideas sobre la evolución de los seres vivos, que fueron ampliadas y sistematizadas en su célebre *Philosophie zoologique*, publicada en 1809. Su idea central es que la Naturaleza ha producido sucesiva y gradualmente los diferentes organismos, desde los más rudimentarios hasta los más avanzados.

Lamarck concibe la evolución como una línea, continua y siempre renovada, con pequeñas ramificaciones laterales, y la refiere al reino animal, por un lado, y al reino vegetal, por otro. Imagen lineal que no corresponde a la visión ramificada e histórica del proceso evolutivo, como se tendrá más tarde.

El mecanismo de este proceso evolutivo para Lamarck es el uso y desuso de los órganos y la heredibilidad de los caracteres adquiridos. Pero estas hipótesis explican sólo la evolución en detalle, puesto que el proceso general estaría determinado por una tendencia inherente de la materia viva hacia la consecuencia de estructuras más complejas. “La función crea el órgano” se podría decir en resumen, como característica del verdadero lamarckismo, aunque más tarde se considerará también como tal la hipótesis de la influencia directa del medio ambiente en los cambios evolutivos.

Al comienzo del siglo XIX las ideas evolucionistas así planteadas, acabaron por ser rechazadas. Tuvieron gran parte en dicho proceso el zoólogo y paleontólogo CUVIER (1769-1832) y el geólogo LYELL (1797-1875). CUVIER rechaza las doctrinas transformistas con sus cambios graduales y propugna la teoría de las “revoluciones” de la tierra, según la cual sucesivos grandes cataclismos geológicos habrían ocasionado la extinción de la mayoría de las especies contemporáneas, siendo sustituidas por otros conjuntos de especies más avanzadas. De aquí surgió la idea de las “creaciones sucesivas” que desarrollaron sus discípulos.

WALLACE (1823-1913) fue un naturalista viajero. Muy joven realizó una campaña zoológica de cuatro años en la cuenca del Amazonas; en 1854 marchó a Indonesia donde permaneció 8 años estudiando la fauna de diversas islas del archipiélago malayo. En 1855 publicó un artículo cuya principal conclusión era que “las especies actuales coinciden, tanto en el espacio como en el tiempo, con especies preexistentes muy afines a ellas”. Este trabajo lo puso en contacto epistolar con DARWIN.

DARWIN (1809-1882) realizó un viaje alrededor del mundo de 1831 a 1836. Hizo durante él observaciones de tipo biogeográfico que, combinadas con otros hechos paleontológicos, le llevaron a la idea de que las especies variaban y se diversificaban a lo largo del tiempo, dando lugar a nuevas especies. El 26 de noviembre 1859

publica el libro "The origin of species", que representa el establecimiento definitivo de la teoría de la evolución. Conviene distinguir bien dos aspectos importantes de la obra de Darwin. Por una parte la recopilación de un conjunto grande de hechos, de los cuales se induce la idea de evolución. Por otra parte, la formulación de la teoría de la selección natural para explicar el mecanismo del proceso de evolución. Esta teoría encajaba perfectamente con la versión "ramificada" del proceso evolutivo. La falla de la teoría darwiniana está en la suposición que hace de que prácticamente todas las variaciones son heredables. Por entonces se sabía muy poco acerca de las leyes de la herencia biológica.

De DARWIN en adelante, la teoría de la evolución va siendo cada vez más aceptada; en cambio su teoría de la selección natural es con frecuencia criticada y tiene sus alternativas...

En 1900 las leyes de MENDEL son redescubiertas por tres grandes botánicos. Según ellas, los caracteres hereditarios son independientes entre sí y pasan por separado a la descendencia, conservando su individualidad y permaneciendo estable a través de las generaciones.

Hugo DE VRIES publica en 1903 su conocida obra "Die Mutationstheorie" en la que establece que son las variaciones bruscas, las "mutaciones", y no las pequeñas variaciones continuas, las que tienen importancia en el curso de la evolución.

Los NEO-DARWINISTAS están de acuerdo en dar una explicación unitaria del proceso evolutivo. Se inclinan a una teoría "sintética" de la evolución. Así por ej. DOBZHANSKY (1937) MAYR (1942), SIMPSON (1944); lo mismo Julián HUXLEY (1942) muy amigo de Teilhard.

Los NEO-LAMARCKIANOS defienden la heredabilidad de los caracteres adquiridos.

Existe una fuerte TENDENCIA FINALISTA en biólogos actuales que tienen en cuenta no sólo los factores mecánicos de la evolución, sino también una tendencia progresiva interna que explicaría la aparición de organismos cada vez más complejos en el transcurso del tiempo. La evolución sería un fenómeno histórico orientado hacia el

hombre. Entre estos: LECONTE DE NOUY, BERTALANFFY, VANDEL, PIVETEAU, BERGONIOUX, BLANC (Franceses); LEONARDI (italiano); MELENDEZ, CRUSAFONT, AGUIRRE (Españoles). Algunos como CUENOT, prefiere adoptar un eclecticismo entre las varias teorías.

## C. EVOLUCIONISMO Y PENSAMIENTO CRISTIANO

Podemos preguntarnos aquí: ¿cuál ha sido la trayectoria de las ideas evolucionistas en el pensamiento cristiano, dada la “imagen del mundo” que éste heredó de la antigüedad?

Lamentablemente las primeras ideas evolucionistas, en el campo de la Biología, se esgrimieron contra la Iglesia y contra dogmas fundamentales de la doctrina cristiana. Su aparición fue como un alzar la bandera del materialismo ateo. En efecto, el Transformismo (1) parecía negar el espíritu y la creación por Dios del universo y del hombre. Por una parte reducía todo el ser del hombre a su ser material en devenir, y por otra parte introducía el tiempo en la economía de la creación. Si Darwin tenía razón, parecía entonces que toda la fe cristiana se venía abajo.

El Transformismo fue entonces considerado como anti-cristiano por naturaleza. Así nos explicamos, por qué la Iglesia miró por mucho tiempo, con estricta reserva, el Transformismo, aunque nunca llegó a condenarlo categóricamente. Con el correr del tiempo, el mismo Transformismo ha decantado sus anexos espúreos y se ha visto que la teoría evolucionista no está necesariamente ligada a la mentalidad materialista, con que fue presentada en sociedad el siglo pasado. Si comparamos conceptualmente los conceptos “evolución” y “creación” que originariamente parecían antagónicos fácilmente nos convenceremos de lo contrario. La idea de evolución sólo excluye la “creación” semánticamente, como la noción de negro excluye lo blanco, y la noche el día. Puede lo uno tolerar, y tal vez suponer y necesitar, la existencia de lo otro, pero sencillamente denotan cualidades o momentos distintos. La evolución describe procesos que, por definición, reconocen un estado anterior, un punto de partida del

---

(1) NOTA: Transformismo, es decir el evolucionismo en cuanto que afirma una relación genética de origen entre el hombre y el animal.

mismo orden, observable científicamente o no (e-volución, des-arrollo). La idea de creación se aplica, también por definición, a un momento anterior a la existencia misma de un sistema que luego se conservará, o se desarrollará de manera observable; pero dicho momento no es en sí mismo observable, como no lo es la causa creadora. La evolución comprende todo aquello en cuyo origen se puede investigar un estado natural previo; la creación responde a la pregunta de qué explicación puede encontrarse a toda la naturaleza y su evolución fuera de ella misma.

Si se admite la creación del mundo, la evolución no se niega por ello; al contrario, ha de retenerse como la explicación y la realización, (no digamos sólo la continuación) de aquella. Si se piensa un cosmos en evolución —y la ciencia por sí misma no ve más allá—, hay que recordar que toda la ciencia actual y posible presupone la naturaleza constituida con sus leyes y propiedades, y este hecho pide todavía una ulterior explicación. A esta pregunta es a la que responde el concepto de creación, que, lejos de ser “tan absurdo” como el universo material eterno y cíclico, responde mejor a los indicios que presenta el cuerpo de doctrina científica, como hace notar CRUSAFONT. La creación se concibe como algo que precede a la evolución en el tiempo: la evolución es, por definición, temporal, y la creación, también por definición, se sitúa en el límite del tiempo. La creación, que en otro tiempo parecía absorber toda la causalidad natural, aparece hoy como una explicación trascendente a la evolución misma, pero que no se realiza ni se desarrolla sino en ésta y por ésta (Teilhard de Chardin), y es ésta la que atrae ahora toda la atención, pues es la que convierte la creación en historia y la prolonga hacia el futuro.

En esta coyuntura histórica y frente a un aparente conflicto entre la Ciencia y la Fe respecto del Evolucionismo, apreciamos mejor la actitud positiva y francamente constructiva que asume Pierre TEILHARD DE CHARDIN, como pionero de un “neo-evolucionismo cristiano”.

### **3. EVOLUCION ASCENDENTE Y CONVERGENTE**

#### **LEY DE COMPLEJIDAD-CONCIENCIA**

La fenomenología de TEILHARD es un método para resumir la totalidad de los fenómenos en una imagen panorámica única.

La ciencia, si no quiere sacrificar la inteligibilidad del mundo, debe suponer que el mundo, con todos sus elementos —grandes y pequeños, presentes, pasados y futuros— forma una unidad real, cuyas leyes hay que descubrir.

Conocer es “ver” la realidad.

Conocer un fenómeno es verlo ligado interiormente al conjunto de fenómenos.

Conocer la Evolución, es, pues, ver la unidad que preside todo su desarrollo, desde el electrón hasta el hombre. Semejante proceso no puede ser casual. Ha obedecido a determinadas leyes, formuladas ya por los científicos.

#### LA GRAN LEY DE “COMPLEJIDAD CRECIENTE” DE TEILHARD.

Teilhard juzga posible formular una ley general a la que obedece la Evolución sobre la tierra. Ley que —según él— vale no sólo para la materia inanimada y para la vida, sino también para la misma historia de la humanidad.

Para “ver” esta ley bastaría recorrer a vuelo de pájaro la historia de la tierra, tal como nos la describen las diversas ciencias (GZH 16).

Esta Ley general, que expresa la dirección de la Evolución en todos los niveles de la existencia material es la Ley de la complejificación.

*“A su manera, la Materia obedece, desde su origen, a la gran ley biológica (sobre la cual deberemos insistir constantemente) de “complejificación” (FH 63).*

#### “LA TRAMA DEL UNIVERSO ES DE UNA COMPLEJIDAD CRECIENTE”

Aquello de que está hecho todo el Universo, Teilhard lo llama “étoffe de l’Univers” que se podría traducir por “urdimbre”, designando la realidad concreta que compone el universo a la vez material y dotada de interioridad. Como se ve una noción más rica que la clásica de materia.



Esta trama del Universo manifiesta una complejidad creciente: avanza en el sentido de construcción cada vez más compleja (partículas nucleares —átomos—moléculas— células — organismos).

Esta complejidad es una heterogeneidad organizada.

Implica: 1º un siempre mayor número de elementos y a la vez

2º una organización cada vez más estrecha (centrada entre ellos).

*“Desde este punto de vista, un átomo es más complejo que un electrón, una molécula más compleja que un átomo, una célula viva más compleja que los núcleos químicos más superiores que encierra; la diferencia de un término a otro no depende solo (insisto en ello) del número y la diversidad de los elementos englobados en cada caso, sino que depende tanto al menos del número y de la variedad correlativa de las ligazones establecidas entre estos elementos. Por tanto, no simple multiplicidad, sino multiplicidad organizada. No simplemente complicación, sino complicación centrada” (FH 130-131).*

Teilhard define muy bien en otro lugar, lo que él entiende por “complejidad”:

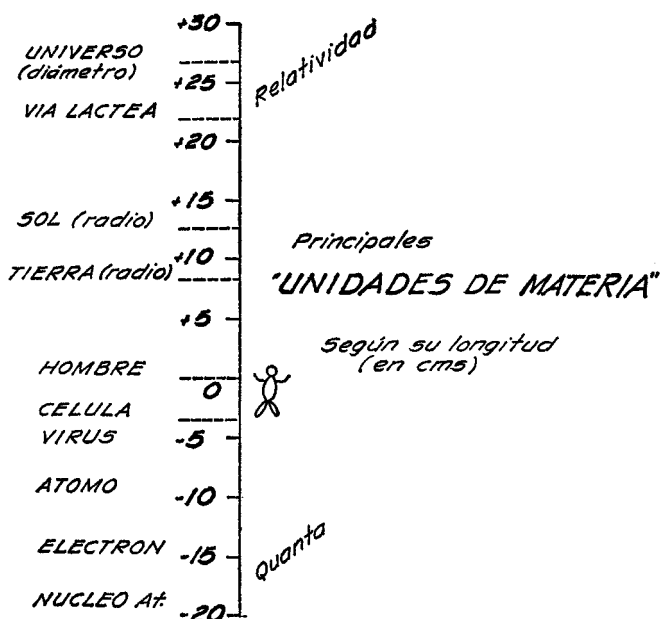
*“Por complejidad de un conjunto no entiendo tan sólo el número y la variedad de los elementos que forman este conjunto. Pienso más en su disposición (arrangement). Asociados sin orden los 360 tipos de núcleos atómicos hoy reconocidos por la Física, desde el hidrógeno al uranio, constituirían una Heterogeneidad, no una Complejidad. Tal como yo aquí la entiendo, la complejidad es una heterogeneidad organizada y por consiguiente centrada. En este sentido, un Planeta es heterogéneo, pero no complejo. Son necesarios, pues, dos factores o términos para traducir la complejidad de un sistema, uno expresa el número de elementos, y de grupos de elementos, contenidos en el sistema; el otro, mucho más difícil de figurar, expresa el número, la variedad y lo apretado de las ligaduras (la densidad) que existe entre estos elementos bajo un mínimo de volumen” (VP 295).*

Este concepto de complejidad es esencial en el sistema de TEILHARD, pues apoyado en él va a construir su teoría de los tres infinitos que permite poner en orden nuestra visión del Universo, y descubrir su significado, con una serie de fecundas consecuencias.

*“Para salir de esta postura paradójica, para salvar a un mismo tiempo el valor físico del Espíritu frente a la Materia, y el valor de la Física frente a los fenómenos espirituales, hoy os propongo que consideremos en el Universo, además de la infinita grandeza y la infinita pequeñez, un tercer abismo: el de la Complejidad” (VP 295).*

### EL TERCER INFINITO, EL DE LA COMPLEJIDAD

PASCAL ha hablado de los dos infinitos, el de lo Inmenso y el de lo Pequeño, como de dos abismos entre los cuales flota el hombre, como punto medio del Universo. Según este orden de longitud lineal, el hombre, por su talla se sitúa aproximadamente en medio de la serie total ( $10^2$ ) y por encima está situado el infinito de lo Inmenso (hasta un  $10^{27}$ ) magnitud gigante de todo el Universo.



Los números aquí producen vértigo, tanto en la escala de lo Inmenso, como en la de lo Infimo. Los  $10^{22}$  cms. de la Vía Láctea significan un billón de billones de Kilómetros o sea 100.000 años de luz. Y en lo pequeño, 300 bacterias —según Huxley— podrían alinearse en el punto que nuestro esferográfico pone sobre una i.

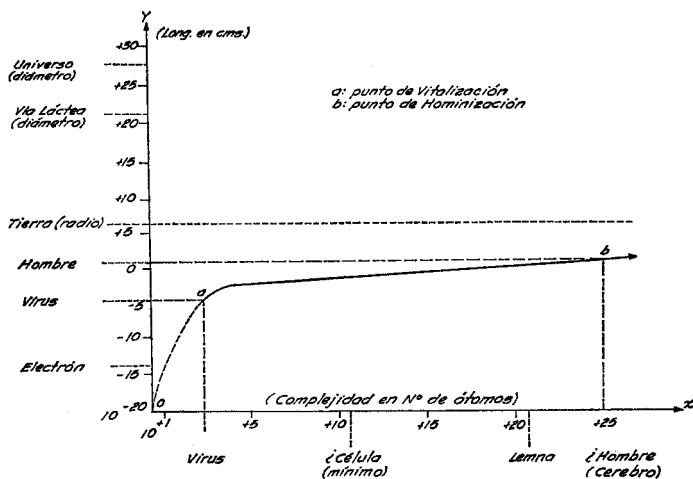
Transformadas en granos de arena —observa Boll— las moléculas contenidas en un  $\text{cm}^3$  de aire formarían una capa de 5 cm. de espesor sobre la superficie total de un país como Francia...

Pero el vértigo producido por estos dos abismos, es según Teilhard “descorazonador”, porque tenemos la sensación de que estas profundidades desmesuradas nos tragan, nos aniquilan.

*“Aprisionadas entre lo Inmenso y lo Infinito, la Vida y la Humanidad parecen perdidas, insignificantes, en número y volumen: ¿qué significa el millar de millones humanos ( $10^6$ ) comparada con las centenas de miles de millones de átomos ( $10^{80}$ ) que circulan por el Universo?” (VP 294).*

En los dos infinitos, cada vez más acentuadas hacia sus extremos, la Ciencia observa diferencias enormes, no sólo cuantitativamente, sino también cualitativamente, en el sentido de que se observan propiedades fundamentales que son distintas en lo Inmenso y en lo Infinito. Los dos abismos son, pues, heterogéneos, en el Macrocosmos rige cada vez más la Relatividad; en el Microcosmos rigen las leyes de los Quanta.

La noción de “complejidad” le permite a Teilhard introducir un tercer infinito: Comparado con un átomo, el hombre no es solamente mayor: comparado con una nebulosa, el hombre no es solamente más pequeño. En ambos casos, es, ante todo, mucho más complejo. Millones y millones de moléculas no bastan para hacer un hombre. Hay en él una complejidad máxima que hace que sea el mayor, la flecha, el centro, la flor del Universo.



Podemos seguir la corriente de esta complejidad creciente en sus dos aspectos de heterogeneidad (complicación atómica) y organización centrada (interioridad).

- a) En el orden cuantitativo. La Física nuclear y la astrofísica muestran cómo en las estrellas que son laboratorios gigantes— las más pequeñas partículas, electrones, neutrones, mesones, se combinan y se unen para formar átomos. La Química describe cómo estos átomos constituyen las moléculas; primero de composición sencilla, después cada vez más complicada, siguiendo una línea ascendente. Las mayores moléculas del mundo inorgánico tiene un número de átomos del orden de 100.

Entre los principales constitutivos de los seres vivos, la Química orgánica nos señala las proteínas, que son moléculas compuestas de un muy grande número de átomos. La insulina, una de las más pequeñas moléculas de proteínas, contiene por ejemplo 791 átomos. En el “hall” de la naturaleza viva, encontramos los virus que no sabemos todavía si son moléculas químicas menstruosas o infra-bacterias vivas, pero en todo caso son de millones de átomos. Por ejemplo el virus del tabaco:  $17 \times 10^6$ . Los seres vivos representan en este sentido un salto gigantesco hacia adelante, muy difícil de seguir con números. El más pequeño ser unicelu-

lar puede acercarse al orden de  $10^{10}$  átomos. En los seres pluricelulares este número se eleva ya a cantidades astronómicas: para una planta tan insignificante como la lenteja de agua se ha calculado que debe ser del orden de  $4 \times 10^{20}$ , y para el hombre por encima de  $10^{25}$ .

- b) En la densidad creciente de relaciones de sus elementos constitutivos. Los cuerpos no son simples conglomerados o uniones arbitrarias de partículas desordenadas (como un grano de arena o una estrella), sino que forman una combinación con una unidad estructurada y firme y una cierta cohesión interna. Si se sigue la serie de cuerpos naturales, se descubre un crecimiento en la cohesión de la unidad, una más fuerte concentración. No es sólo el número de partículas constitutivas lo que crece, sino también el número, la densidad y la riqueza del núcleo de relaciones que une las partículas. Una molécula, un ser vivo uni- o pluricelular no son solamente compuestos de elementos que pueden ser analizados por la Química y la Física, sino también ligazones entre los elementos, que hacen del conjunto una unidad coherente.

#### “INTERIOR” Y “EXTERIOR”: ENERGIA “RADIAL” Y ENERGIA “TANGENCIAL”

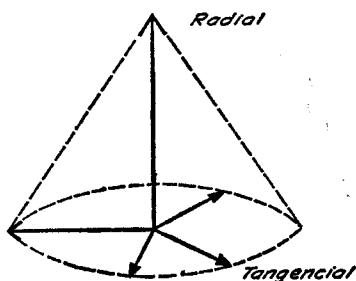
A esa conexión y unidad interior del cuerpo natural, Teilhard da el nombre de “au-dedans” (= lo de adentro) y a la simple complicación o heterogeneidad de elementos, el nombre de “au-dehors” (lo de afuera).

Teilhard también utiliza los conceptos —con sentido figurativo espacial que no hay que tomar al pie de la letra— de: “energía radial” y de “energía tangencial”.

33. *“En cada elemento particular, la energía fundamental se divide en dos componentes distintos: una energía tangencial que hace al elemento solidario de todos los elementos del mismo orden (es decir, de la misma complejidad y de la misma “centreidad”) que él en el Universo, y una energía radial, que le atrae, en la dirección de un estado cada vez más complejo y más centrado, hacia adelante” (FH 82).*

*Energía radial = La que religa cada parte de su ser a su centro (siguiendo el eje de una esfera o cono), es decir a su unidad.*

*Energía tangencial = es neutra con relación a esta unidad y a esta organización (la tangente es perpendicular al eje). Es la energía mediable de los físicos y los químicos.*



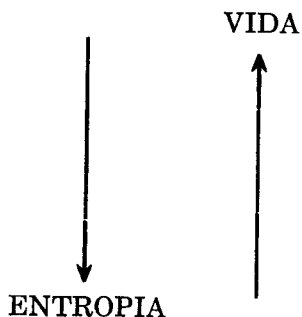
La energía radial es la que provoca la deriva fundamental y orienta el eje del movimiento del Universo. A diferencia de la fuerza tangencial que obra como una fuerza que empuja, la radial se manifiesta como una “aspiración”, como una “atracción innata hacia el Ser. “Una polaridad de fondo”, “una gravedad de segunda especie”.

#### LEY DE COMPLEJIDAD VS. LEY DE ENTROPÍA

Esta ley de complejidad-conciencia acaba por imponerse a la mente de TEILHARD como una corriente contraria, pero de importancia superior, a la ley de Entropía que rige todos los fenómenos físico-químicos.

El Universo se construye en virtud de la complejidad, a pesar de que su energía tiende a degradarse en virtud de la Entropía.

En 1930 Teilhard ya contraponen la deriva de la Entropía hacia lo más probable a la deriva de la Vida hacia lo improbable. Doce años más tarde la afirmación no deja lugar a dudas:



*“Ya sabemos, desde hace unos años, que la Materia tiende a desvanecerse hacia abajo por desgregación de los núcleos atómicos. He aquí que, simétricamente, la Vida se descubre como siendo el proceso exactamente inverso, el de una agregación corpuscular. Allí, caída hacia los grandes números hacia los estados más probables. Aquí, subida persistente increíble, pero innegable, hacia los números menores, a través de lo im-*

*probable. Los dos movimientos tienen la misma amplitud universal. Pero mientras el primero de los dos destruye, el segundo construye. ¿No será por tanto, esto la subida de la Conciencia el que represente la verdadera trayectoria de nuestro universo a través del Tiempo el eje mismo de la Cosmogénesis? . . . ”.*

(VP 302)

## LEY DE TRANSFORMACION Y RECURRENCIA

La ley de complejidad-conciencia es una ley de “transformación”. Un progreso es ocasión de otro, el cual se produce con frecuencia lateralmente. Hay siempre un elemento pre-existente, hay continuidad en la subida de complejidad creciente. Se observan sin embargo a la vez, ciertas rupturas y discontinuidad en diferentes grados. Dos son “las discontinuidades mayores”: la aparición de la Vida y mayor todavía, la aparición del Pensamiento.

La ley de complejidad-conciencia es una ley de “recurrencia”: porque esta sucesión continua de transformaciones en la que se pasa de un plano antiguo a un plano “nuevo”, por un procedimiento nuevo pero análogo al precedente, puede producir un ser nuevo de una complejidad nueva.

Es una forma de expresar la “savia del Mundo” que construye el Mundo en su doble factor recurrente:

- a) Un cierto desarrollo ya iniciado, que se prosigue “naturalmente” (por ejemplo evolución del cerebro);
- b) De vez en cuando discontinuidad (planos nuevos debidos a la intromisión de más ser que ha encontrado un terreno favorable) influjo creador”.

## EN SINTESIS

La ley de complexificación es la ley general de la Evolución según TEILHARD y ella va acompañada de un crecimiento de conciencia. “Hemos de reconocer y admitir una corriente constante, perenne, de “complexificación interiorizante”, animadora de la masa total de las cosas” (GZH 38). A mayor complejidad y síntesis mate-

rial mayor conciencia o perfección psíquica. Es decir a medida que los seres se van haciendo más complejos o están constituidos por un número mayor de elementos, de una mayor variedad y ligados por una red cada vez más ligado de relaciones, van siendo más evolucionados, más perfectos, más conscientes.

Visto bajo esta luz y desde elevada altura, nuestro Mundo aparece, así, como “un Universo que en un solo bloque, de arriba abajo, se enrollaría sobre sí mismo, hasta interiorizarse en una creciente complejidad” (GZH 37).

La Historia de la Trama del Universo es para TEILHARD la historia de un ascenso. La Evolución en su conjunto aparece como una Ascensión.

#### **4. DESARROLLO DE LA EVOLUCION ASCENDENTE Y CONVERGENTE**

TEILHARD nos muestra cómo se ha desarrollado esta evolución ascendente y convergente en realizaciones cada vez más perfectas.

La epopeya del universo se construye, se ordena y organiza en diversas fases del movimiento evolutivo: Cosmogénesis, Biogénesis, Antropogénesis... Las energías de la evolución humanizadas están ya impulsadas por una vocación de Humanidad, lanzadas a la socialización... y en último término atraídas por un polo supremo de atracción y convergencia que a nivel de conciencia será un Centro Personal y Transcendente.

##### **1. COSMOGENESIS**

Lo esencial para TEILHARD DE CHARDIN es que el Universo no es estático, sino dinámico, no es estacionario sino evolutivo. Todo él se mueve desde su origen, siguiendo la gran ley de complejidad-conciencia.

*“A su manera, la Materia obedece, desde el origen, a la gran ley biológica de “complejificación” (FH 63).*

Por ello es posible hablar de una “cosmogénesis”, es decir, de una obra que todo el cosmos realiza en el tiempo y en el espacio.



*“El Tiempo y el Espacio uniéndose Orgánicamente para tejer, ambos a la vez, la Trama del Universo” (FH 263).*

### La materia cósmica

El estudio de la información suministrada en los últimos años por las sondas espaciales, satélites artificiales y observatorios electrónicos, puede resumirse en estas 5 conclusiones generales (cfr. J. Balta “Origen y evolución del Universo”. “La Evolución” BAC pp. 111-112).

- 1ª La materia cósmica está constituida por doquier por los mismos átomos que se encuentran en la Tierra, aunque más o menos condensada dentro de una amplísima gama; así, existen estrellas mucho más densas que nuestro sol ( $10^6$  la densidad del agua).*
- 2ª Tan lejos como se alcanza a ver con ayuda de los más potentes telescopios, las aglomeraciones de materia, o sea, las estrellas, las galaxias y cúmulos de galaxias, ofrecen las mismas características físicas y químicas.*
- 3ª La distribución de galaxias y de sus aglomeraciones en el espacio es completamente al azar, y el número de diferentes aglomeraciones por unidad de volumen es el mismo a todas las distancias. Si existen heterogeneidad aparentes, son debidas a efectos de obscurecimiento causados por nubes de polvo inter-estelar y nubes de polvo intergaláctico recientemente descubierto.*
- 4ª Cuanto más concentradas y macizas son las asociaciones de materia, tanto mayores son las velocidades de los elementos constituyentes de tales asociaciones. Por ejemplo, las velocidades de las estrellas en una galaxia son del orden de 10 kms. segundo, y en el orden de las mayores aglomeraciones de galaxias llegan a 1.000 kms. segundo.*
- 5ª Aunque la mayoría de las galaxias sean de un tipo irregular o semirregular, existen, sobre todo entre las más grandes galaxias, estructuras de una belleza y una simetría verdaderamente sorprendentes.*

## Origen del Cosmos

Al lanzar la pregunta sobre el origen del Cosmos, preguntamos sobre el denominado macrocosmos, la constelación impresionante de sistemas planetarios, estrellas, galaxias, etc. sometidos a leyes físicas de estructuración, velocidad, atracción etc., teniendo presente su estado actual y pretendiendo buscar en las ciencias la explicación de su origen. Teilhard se detiene en el fenómeno, en todo el fenómeno. Claro que filosóficamente siempre queda en pie la radical interrogante de un comienzo absoluto, del momento inicial límite del tiempo de la materia primigenia sin que éste pueda detectarse por la física pues escapa a toda confrontación empírica. El origen absoluto del universo habrá que situarlo en un acto creador de Dios, siempre el proceso evolutivo nos llevará a un comienzo en el que cabe como explicación adecuada la afirmación: La materia llega a la existencia por creación, es decir, la acción de Dios por la cual él pone los seres en su existencia según todo lo que ellos son, también con la energía e impulso requeridos para una evolución ulterior.

De dónde provienen las estrellas y las galaxias?

Los físicos juzgan hoy plausible (combinando relatividad y deriva centrífuga de las galaxias) la hipótesis de que la materia cósmica —que forma actualmente parte de las estrellas y las galaxias, hace unos 10.000 millones de años luz estaba extraordinariamente condensada en el espacio. Los cuerpos provendrían, así, de un solo tipo corpuscular, lo que da base para intentar una Historia del Universo.

*“Este descubrimiento fundamental de que todos los cuerpos derivan por ordenación de un solo tipo inicial corpuscular, viene a ser como el rayo que ilumina ante nuestros ojos la historia del universo”. (FH 63).*

Respecto del origen del Cosmos, Teilhard no oculta sus preferencias, vgr. FH 62; GZH 37; por la hipótesis del canónigo belga G. LEMAITRE (L'hypothese de l'atome primitif. Neuchatel 1946).

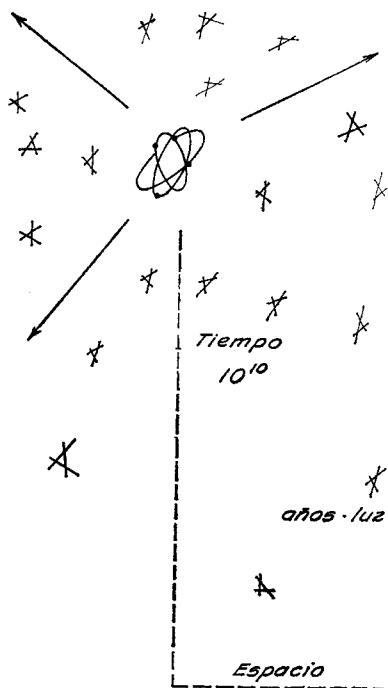
Una doble serie definitiva la hipótesis del “Universo en expansión”.

Matemáticos como Lemaitre, Robertson, Tolman, Eddington a partir de la relatividad, llegaron a las mismas conclusiones que astrónomos como Humason y Hubble por observación experimental de las galaxias. Los rayos espectrales de las galaxias lejanas que se desplazan sistemáticamente hacia el rojo, indican que ellas huyen de nuestra galaxia a una velocidad proporcional a su distancia. El Universo está, pues, en expansión. El espacio crece a la medida del tiempo. Es como la dilatación de un gas o una bocanada de humo: todas las partículas se alejan simultáneamente unas de otras.

*“La huida hacia el rojo de los rayos espectrales para las galaxias alejadas es un fenómeno incontestado cuya importancia es revolucionaria.*

*Las medidas más recientes de Humason (1951) indican una huida hacia el rojo que, expresado en términos de efecto Doppler, en kilómetros por segundo se eleva a 61.000 ...*

*Su isotropía, su homogeneidad sugieren ineluctablemente la idea del universo en expansión, en el que todas las distancias mutuas crecen con el curso del tiempo. Sin embargo la expansión del universo conduce muy naturalmente a la idea de la expansión a partir de un estado singular de la materia (como por ejemplo el átomo primitivo de Lemaitre) y por lo mismo a una edad única para todos los objetos del universo ...” (E. Schatman, Origine et Evolution des Mondes, París 1957; pp. 272-273).*



LEMAITRE, en efecto, induce matemáticamente la hipótesis llamada del “Átomo primitivo”, corroborada por los hechos de observación y por estudios posteriores como el del renombrado físico de

origen ruso G. GAMOW. (The creation of Universe, Wicking Press, New York 1952).

El actual Universo en expansión, que representa una fuerza de repulsión cósmica, nació —según Lemaitre— de un “átomo primitivo” de una extraordinaria concentración. Hubo una “explosión” inicial que lanzó las partículas elementales en todas direcciones e inició la dispersión de la materia primigenia, la cual ha originado en su evolución galaxias y estrellas... Nuestra mirada perdida en la inmensidad del macrocosmos, dirige su estremecedor asombro hacia lo ínfimo para intentar hallar las huellas que ha llevado la evolución del cosmos hacia nuevos derroteros y otras conquistas.

### Evolución del Cosmos

A partir de este “átomo primigenio” se puede ir siguiendo la formación de todo lo demás, por “complejidad creciente”: desde el átomo de hidrógeno, el más simple que conocemos, hasta las moléculas de “cerradura móvil” que indican la posibilidad próxima de la vida. (Cfr. GZH pp. 31-33).

*Átomos. Los átomos originales, lanzados unos sobre otros, por su trayectoria “oblicua”, por su “clinamen”, se unen para formar cuerpos complejos. Estos átomos complejos, a su vez, se unen entre sí (y con los átomos más ligeros) para formar moléculas, y las moléculas por su parte se unen para formar cuerpos “simples”. Del átomo más ligero al cuerpo más simple habría de este modo una continuidad fácilmente discernible y expresable en términos de “complejidad creciente “á-tómica”. La complejidad aquí se manifiesta por relaciones matemáticas y es relativa al número de elementos que entran en la composición.*

*En el reloj cósmico de Lemaitre, esta complejidad primera habría durado alrededor de 6.000 millones de años, pero en este terreno cualquier cálculo es aventurado”.*

*Moléculas. En este nivel de organización nos hallamos en presencia de “combinaciones” que pueden por lo demás, mostrarse muy complejas. Así, las grandes moléculas conocidas con el nombre de “proteínas” han manifestado ya desde que existen —probablemente en estado libre— propiedades de agrupamiento y una plasticidad interna que las capacita para producir fenómenos completamente nuevos.*

*Probablemente ha sido a través de un reagrupamiento excepcional de proteínas, en algún lugar de los mares cálidos hace 1.000 millones de años, cuando enzimas, aminoácidos u otros corpúsculos análogos se las “arreglaron” como para presentar propiedades hasta entonces inéditas (vitales) (cfr. Odette Schoelly, Rev. Choisir — Suiza, dic. 1966, pp. 17-19).*

¿Quiere esto decir que la vida ha brotado de la materia? Teilhard no se atreve a la afirmación explícita porque su método fenomenológico se lo prohíbe, pero sí está afirmando implícitamente aún yendo más allá de lo que su mismo método le permite. Entre el grano de materia y el grano más elemental de vida, el parentesco —dice— es evidente, la simplicidad en la forma celular, la simetría en la estructura, las dimensiones minúsculas, la identidad exterior de caracteres y comportamiento en la multitud. ¿Dónde estamos, en el primer nivel de la vida o en el corazón o al menos en el borde de la materia?. Los últimos progresos de la química biológica comienzan a establecer la realidad de agregados moleculares que serían los eslabones que uniesen el abismo hipotético entre el protoplasma y la materia mineral. Si ello es así, habría que pensar que Teilhard tenía razón al suponer en lo que pensamos que es materia inerte, un principio de la vida, una pre-vida; en términos agustinianos unas razones seminales.

*Es inútil querer alcanzar una certeza experimental de la aparición de la vida que ha podido suceder hace mil millones de años. De todas formas podemos afirmar sin equivocarnos que la vida si no de materia, al menos ha brotado en la materia.*

## 2. BIOGENESIS

Llegados a este punto, Teilhard vuelve a su propia ciencia, la Geología. La tierra es un fragmento enfriado del sol. Pero este enfriamiento es de suma importancia para la estructura de la materia. Con elevadas temperaturas no puede haber moléculas sino átomos. De aquí que el enfriamiento de la Tierra ha determinado la "estructuración" y la "complejización" de la materia.

Al amparo de temperaturas más moderadas nacen combinaciones moleculares más complicadas. Especialmente alrededor de las cadenas del carbono, se forman moléculas gigantes que muestran ya cierta plasticidad y que pueden absorberse elementos nuevos, pero permaneciendo lo que son, tales las proteínas.

La hipótesis de que en una zona propicia de la Tierra (el mar), expuesta a las radiaciones solares y enfriada a una temperatura moderada, se constituyó una agrupación considerable de moléculas de tipo proteínas, toma hoy cada vez más fuerza. Esta hipótesis está siendo además corroborada por los experimentos de síntesis de amino-ácidos, a partir de una mezcla de gases naturales que imitan lo que pudo haber sido la atmósfera primitiva de nuestro planeta.

Pues bien, en el interior de este complejo proteínico, el proceso de complejificación sigue adelante, de modo que la tensión crece y todo llega a un punto de sobresaturación. De esta masa en fermentación brota la vida:

*'Es imposible, dada la actual repartición de los compuestos del carbono en la superficie del globo, no suponer que hayan debido formarse en la zona superficial, sensible e irradiada de la Tierra juvenil sustancias de tipo proteínicos y no conjeturar, por tanto, que haya sido en el seno de estas proteínas primordiales donde ha debido producirse (por formidablemente improbable que pueda parecer, y sin embargo, por un efecto casi inevitable del geoquimismo planetario) el gran fenómeno de la Vitalización'. (GZH 34).*

### Primeras Células

Las primeras células vivas son construcciones de una extrema complejidad. Pero están lo suficientemente centradas sobre

sí mismas como para poder absorber nuevos elementos sin que su unidad se rompa. Pueden nutrirse y abrirse a una complejidad creciente. Al mismo tiempo, pueden multiplicarse; la célula se divide en dos nuevas células, que poseen las mismas propiedades que la célula madre. Así nace poco a poco la posibilidad de la formación de géneros y de especies. La vida de la célula se sitúa siempre en una serie de ascendientes y descendientes: la sucesión en el tiempo, la “filogénesis” se vuelve uno de los factores intrínsecos de la vida (GZH 37-41).

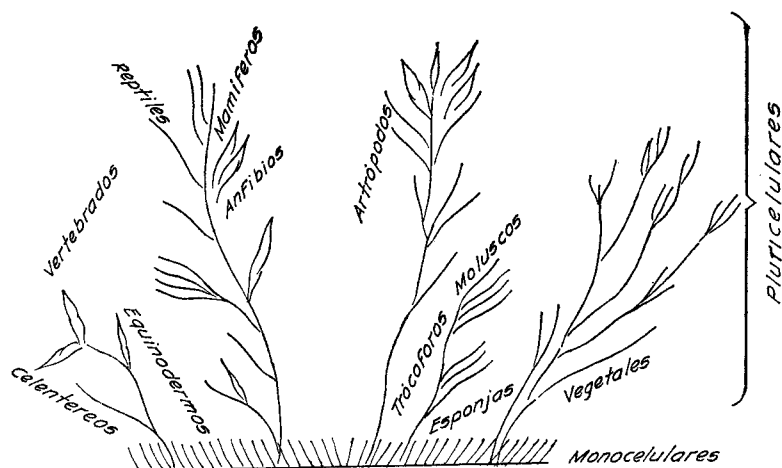
No sabemos si la vida nació una vez en un punto determinado de la corteza terrestre o nació repetidamente, cada vez que las circunstancias se mostraron favorables. En todo caso, la vida parece haberse establecido muy rápidamente sobre toda la superficie de la Tierra, como si toda la masa de proteínas se hubiera encontrado en un estado de sobresaturación y que en poco tiempo toda la materia animable, hubiera sido capturada por la vivificación. La tierra se cubrió así de una fina película de materia viva entendiendo por biosfera no la forma periférica del globo en la que se halla confinada la vida, sino la película misma de substancia orgánica con que se nos presenta hoy envuelta la tierra: capa verdaderamente estructural del planeta a pesar de su sutileza primitiva, que iría a desplegarse en lo que hoy llamamos la “biosfera” (GZH p. 48).

*“En el fondo sólo una cosa importa en este punto de nuestra investigación. Y es comprender que, tanto en un caso como en el otro (es decir, que inicialmente haya habido un punto sólo o n puntos de vitalización), el resultado ha debido ser el mismo; quiero decir; una invasión extraordinariamente rápida de toda la superficie fotoquímicamente activa del planeta. Como si esta superficie, con relación a la Vida, se hubiera hallado entonces en un estado de cuasi-sobresaturación originadora de incorporación rápida de sus elementos vitalizables a una sola y misma membrana, primer esbozo de lo que, en el curso de los tiempos geológicos, debía dar como resultado “la Biosfera”. (GZH 47-48).*

## Plantas y Animales

De esta masa compacta de vida primitiva, probablemente concentrada en los océanos, brotaron las diversas grandes especies: las

plantas que asimilan materia y energía por la luz y la clorofila; los animales con sus acompañamientos de parásitos vegetales; y en el interior de estos grupos, todas las ramificaciones que dividen el tronco principal en una diversidad infinita de especies que describe la Sistemática...



El Arbol (o las arborescencias) de la Vida.  
Véase explicación en GZH 49-55.

### El parámetro del sistema nervioso central

Parámetro es el índice de medida que señala la progresión evolutiva de los seres. Hasta las proteínas y los organismos unicelulares, el grado de complejidad podía medirse por el número de átomos, de moléculas y de relaciones que entran en juego. Pero este cartabón no se puede aplicar cuando se entra en el terreno de las formas superiores de vida, en donde las cifras son astronómicas. ¿Cómo se puede comparar la complejidad de una ameba y de la hormiga, la de un reptil gigante y la de un mamífero?

Teilhard piensa que sí se puede, dado que a un grado de complejidad corresponde un grado de interioridad, un "au-dedans".

Pues bien, en el mundo animal aparece una nueva forma de complejidad, que permite medir el grado y la rapidez de la interiorización (aquí se puede comenzar a hablar ya de "conciencia"). Este



grado de interioridad puede ser determinado anatómicamente según el desarrollo del sistema nervioso central, y sobre todo, del cerebro en los vertebrados, o del ganglio cervical en los insectos.

*“La variación del sistema nervioso, —o más concretamente aún, la variación de su parte desafilada—, o más sencillamente y en una sola palabra, la Cefalización, he aquí el hilo conductor que necesitamos”. (GZH 57).*

Gracias en efecto, al sistema nervioso central, todos los órganos que constituyen el ser vivo, están unidos entre sí y ligados en una sola actividad vital. El factor principal, de nuevo no es tanto la cantidad material de células nerviosas, cuanto el refinamiento y la densidad de su estructura y de sus interconexiones.

*“Poco importa el número de moléculas comprometidas en el esqueleto o la musculatura de un animal. Poco importa incluso (hasta cierto punto) el volumen bruto de su encéfalo. Lo único que cuenta definitivamente en la clasificación absoluta (es decir, por orden de complejidad) de los vivientes superiores es —además del número— la perfección, en estructura y en organización funcional, de sus neuronas cerebrales”.*

(GZH 58).

## Vertebrados

Basta aplicar este parámetro de complejificación, para descubrir de nuevo una dirección clara en la evolución. Dejando a un lado los insectos, sin lugar a duda, los vertebrados constituyen el eje de la evolución: a lo largo de la historia, en la que aparecen sucesivamente peces, anfibios, reptiles y mamíferos, el cerebro se desarrolla y se perfecciona sin cesar. (GZH pp. 58-64).

Este desarrollo cerebral se acelera en los mamíferos, y especialmente en los primates. Estos constituyen el grupo de animales “cerebrales” o “cerebro-manuales”, en los cuales el sistema nervioso central y sobre todo el cerebro manifiestan un refinamiento y una riqueza extremas. (GZH pp. 65-67).

*“En realidad, una vez admitido que entre los vivientes superiores el grado de cerebralización es lo que da la medida de la verda-*

*dera complejidad (es decir, el estado absoluto de vitalización) de los seres, casi es una perogrullada decir que por los Primates, y más especialmente por los Antropoides, pasa sobre la Tierra, antes del Hombre, el eje principal del movimiento cósmico de corpusculización”.*

(GZH 66).

La “Mancha Antropoide” sobre la biosfera

Pasemos ahora de la Anatomía a la Geografía.

Durante la época terciaria los primates primitivos se despliegan primero por sobre el continente inmenso formado por Asia, América y Europa. En Africa no encontramos todavía primates durante el eoceno inferior. Mientras este desarrollo biológico se prosigue, el grupo americano se aísla, y una corona de regiones subtropicales y tropicales (desde el Africa Occidental hasta el Este de China y Archipiélago indonesio actual) se puebla de antropoides altamente desarrollados, en evolución activa.

En la biosfera se ha formado gradualmente una masa cada vez más rica en sustancia nerviosa: seres vivos de gran complejidad y organización interna, en una rica diversidad. Al final del terciario la rama más altamente desarrollada y la más progresiva se concentra en una zona terrestre limitada, particularmente fecunda, que hace posible la formación de varios centros de desarrollo, suficientemente conectados entre sí como para favorecer los intercambios.

En esta zona la temperatura de la conciencia animal se eleva, pues, a su valor máximo y se manifiesta una sobresaturación, lo mismo que pasó en el umbral de la vida (GZH 67-70): Basta ya un salto morfológico mínimo para que se produzca una increíble conmoción de las esferas de la Vida...

### 3. ANTROPOGENESIS

#### APARICION DEL HOMBRE

Hace dos millones de años, en medio de dos épocas geológicamente muy próximas (Plioceno y Pleistoceno inferior), se produce una profunda alteración en el régimen de la evolución. De modo

semejante a como se produjo sobre la tierra la extensión fulminante de la primera membrana de materia organizada, cuando emergió la Biosfera, así ahora se presenta un “fenómeno de invasión” del Hombre sobre la Tierra, a consecuencia de una mutación de orden síquico.

Un desarrollo ulterior del sistema nervioso y del cerebro entre los antropoides altamente desarrollados han hecho, que se supere la barrera del punto crítico de cefalización. Y aparece una forma de conciencia totalmente nueva. Es una conciencia de segundo grado. No sólo el hombre conoce sino que sabe que conoce. Ya no es la conciencia espontánea y directa de los animales más desarrollados, sino una conciencia refleja, un “siquismo reflejo”.

TEILHARD sintetiza en fórmula densa este paso dado por la reflexión:

*“Lo que explica la revolución biológica producida por la aparición del Hombre es una explosión de conciencia; es sencillamente el paso de un rayo privilegiado de “corpusculización”, es decir, de un phylum zoológico, a través de la superficie, hasta entonces impermeable, que separa la zona del Siquismo directo de la del Siquismo reflexivo. Llegada a un punto crítico de disposición (o como aquí decimos de enrollamiento), siguiendo este rayo particular, la Vida se ha hipercentrado sobre sí misma, hasta el punto de hacerse capaz de previsión y de invención. Se ha hecho consciente “en segundo grado”. Y con esto basta para que se haya hecho capaz de transformar la superficie y la faz de la Tierra, en algunos cientos de milenios”.*

(GZH 74-75).

La conciencia por primera y única vez en la Tierra, se ha replegado sobre sí misma, hasta llegar a hacerse Pensamiento!

¿Dónde se ha de localizar este paso de la reflexión y cómo se la caracteriza científicamente? TEILHARD responde desarrollando una doble serie de consideraciones que se complementan:

1ª) *Esencialmente, para la Ciencia, el Hombre ha aparecido exactamente siguiendo el mismo mecanismo (geográfico y morfológico) que cualquiera otra especie. Es decir, en*

*cuanto a los caracteres exteriores de su aparición. La Hominización es una mutación semejante a todas las demás.*

(GZH 76-85)

2ª) *Y, sin embargo, desde los orígenes percibimos en el Hombre algunas particularidades que denotan en él una vitalidad superior a la que se halla en las demás especies. Es decir, en cuanto a sus desarrollos, la Hominización es una mutación distinta a todas las demás.* (GZH 85-91).

*En síntesis: “Salto morfológico ínfimo, y al mismo tiempo increíble conmoción de las esferas de la Vida, tal es toda la paradoja humana...”* (FH 199).

En esta increíble conmoción, en este quebranto increíble, cabe según Teilhard la posibilidad de una intervención de Dios:

*“Un pensador espiritualista, por razones de un orden superior y a un tiempo ulterior de su dialéctica, puede colocar bajo el velo fenoménico de una transformación revolucionaria, la operación creatriz o la intervención especial que quiera”.* (FH Taurus 1967, p. 205).

La hominización: Un salto morfológico ínfimo

Respecto de los primeros hombres, como respecto de los primeros ejemplares de cualquier otra especie, hay que reconocer que los “comienzos” se borran: se hacen imperceptibles a nuestra mirada, debido a la acción absorbente del Pasado.

*“La percepción directa de los orígenes de cualquier cosa se halla automáticamente suprimida a nuestros ojos por la interposición de una masa suficiente del Pasado”* (GZH 34).

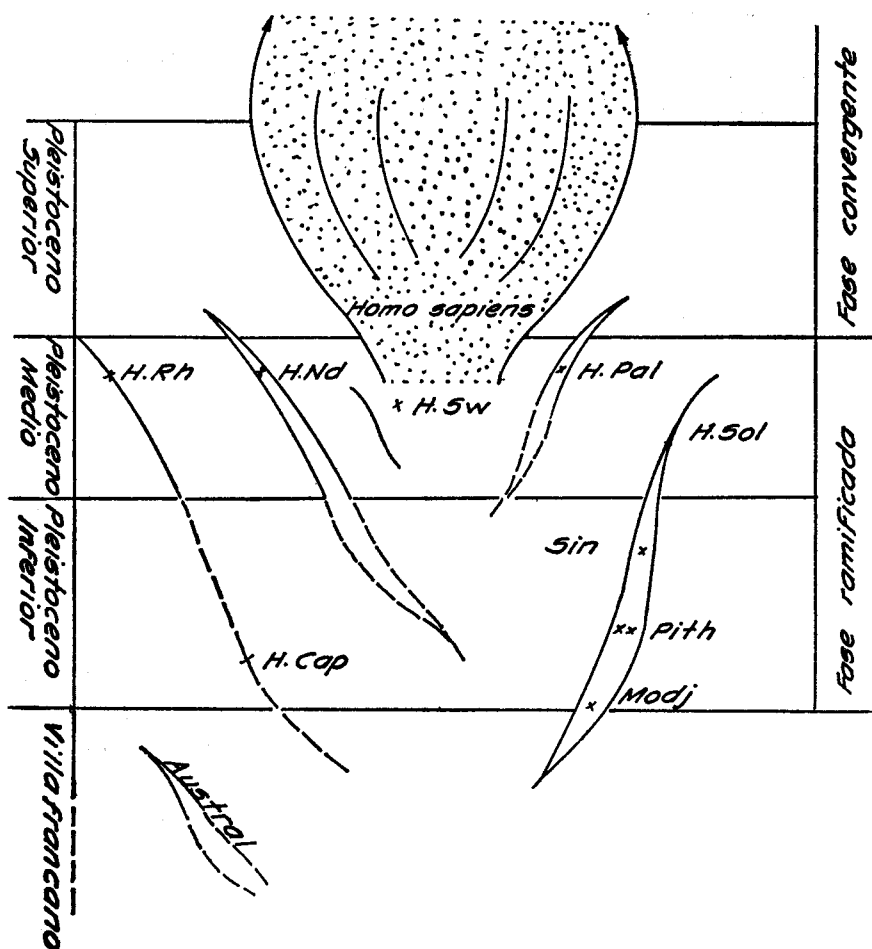
*“Se trate de un individuo, o de un grupo, de una idea o de una civilización, los embriones no se fosilizan”.* (GZH 76).

Es la inevitable “ley de los pedúnculos desaparecidos” de las formas originarias (FH 226,146). Por esto, el nacimiento del Hombre seguirá siendo para nosotros tan incierto como el nacimiento de la vida.

Nada impide, sin embargo, intentar algunas conjeturas, como lo ha hecho Teilhard haciendo un análisis de la irradiación homínida, con base en los hallazgos de fósiles, que vienen a ser como las ramas y hojas de un tronco antropeide del que salió la actual Humanidad (Homo-sapiens).

A la teoría de la "arborescencia" inicial de la vida, corresponde una teoría similar que ayuda a comprender la aparición del Hombre. Es la teoría del "desarrollo en piña o en hoja de alcachofa", o también "la hipótesis de las escamas".

COMPOSICION FILETICA DEL GRUPO HUMANO EN LA  
HIPOTESIS TEILHARDIANA DE UNA  
ESTRUCTURA EN "ESCAMAS".



El haz de lo Homínidos. Estructura esquemática en la hipótesis de las "escamas".

H. Rh., Hombre de Rhodesia. H. Nd., Hombre de Neanderthal.

H. St., Hombre de Steinheim. H. Sw., Hombre de Swanscombe.

H. Pal., Hombre de Palestina. H. Scp., Hombre de Saccopastore.

H. Sol., Hombre del Solo. Sin., Sinántropo. Pith., Pitecántropos.

Modj., Hombre de Modjokerto. H. Cap., Homo capensis( Broom, 1943).

Austral., Australopitecos.

Obsérvense: 1) la composición de la hoja Pitcantrópica, considerada aquí como clave estructural del sistema entero; y 2) el repliegue (o enrollamiento) sobre sí del grupo sapiens bajo los efectos de la socialización: ¡una especie de “inflorescencia”!

*“Esta idea de que hay “escamas” y, por consiguiente, una estructura escamificada en todo el phylum (y en particular en el phylum humano) no tiene por fin sólo clasificar ante nosotros la fisonomía del grupo Pitecántropo. Tiene la ventaja de ponernos en la mano un método general de quebraduras, apto para desarticular, siguiendo un orden verdaderamente natural y genético, la masa todavía confusa de los Hombres fósiles.*

*En un solo elemento de piña, en una sola hoja de alcachofa, tenemos la ley estructural del fruto entero.”*

(GZH 80).

Según esta teoría, es claro que el hombre actual no es el resultado de ninguna especie simiesca, viviente o ya extinguida. Ni los diversos tipos de antropoides fósiles que conocemos, son hijos unos de los otros. El “australopithecus” no es en modo alguno padre del “homo erectus”, como éste no es, a su vez, padre del “Homo sapiens”. Todas las especies conocidas y por conocer de antropoides no son sino intentos vacilantes para llegar a una conciencia superior, son ramas laterales, escamas... de un tronco del que brotó como “eflorescencia” el actual Hombre, hace unos 2 millones de años, tal vez en Africa, Asia Central.

Si aquellas especies de antropoides no lograron imponerse y desaparecieron, sin duda obedece a que el eje de la evolución no ha pasado por ella; fueron marginales al mismo. El Homo sapiens en su “envión” o empujón las descarta. El constituye el embrión de toda la Humanidad actual; es el grupo más interno, el más axial de las “escamas” homínidas. “Y el que estas escamas hayan desapare-

cido en gran parte, se explica satisfactoriamente por su presumida proximidad al foco principal de hominización" (GZH 81).

De todos modos, los fósiles que conocemos nos permiten hacernos ya una idea de las condiciones en las que se efectuó la "hominización": ella no se efectuó por una mutación única y brusca, a partir de un gran simio, sino por aproximaciones sucesivas, por tanteos, como es el brote de cualquier otro "phylum" zoológico:

*"Considerada desde lo más cerca posible en cuanto a su punto de emergencia, la "especie" humana se comporta esencialmente en sus comienzos como cualquier otro phylum zoológico en curso de brote".*

(GZH 83).

La hominización:

Increíble conmoción de las esferas de la vida

Pero en estos mismos estados casi embrionarios de la Humanidad, se manifiestan ya singularidades notables, que revelan "el carácter super-específico, revolucionario, del paso de la Vida instintiva a la Reflexión". (GZH 85).

Teilhard las resume en estas 4:

*Mutación única en su género, puesto que en el phylum a que ha dado origen aparecen casi desde el principio (excepcionales por su intensidad o incluso decididamente singulares por novedad) las cuatro propiedades siguientes, que estudiaremos seguidamente:*

- *Extraordinario poder de expansión (de cubrir y poseer la Tierra).*
- *Velocidad de diferenciación extremada.*
- *Inesperada persistencia del poder de germinación (filética).*
- *Y en fin, una capacidad hasta entonces desconocida en la historia de la Vida, de interligazón entre las ramas en el seno de un mismo haz (coaliscencia de las ramas).*

(GZH 86).



## Conclusión

Preparado, pues, por una estructuración más refinada del sistema nervioso y del cerebro, pero también por otras condiciones morfológicas e indirectamente, por una movilización del universo entero, el acontecimiento del Hombre, a pesar de un "salto morfológico ínfimo", introduce una superación radical: no es ya la conciencia solamente sino la conciencia refleja. Por un máximo de organización interior, es el corpúsculo más perfecto y el más profundamente centrado del cosmos. Es un centro personal de libertad y capaz de creación consciente, de inventiva indefinida, abierto al absoluto universal de los valores. Por un máximo de desarrollo síquico, el Hombre constituye la cima de la Vida; es el fruto último y acabado de la Evolución. Enraizado en la animalidad, el Fenómeno Humano es algo distinto y la trasciende. Es la clave de bóveda, la cabeza, "la flecha ascendente de la gran síntesis biológica" realizada en el universo. Es la "forma supremamente característica del fenómeno cósmico", es "la vanguardia de la Vida", "la Evolución que ha llegado a ser reflexivamente consciente de sí misma".

Con el hombre ha aparecido una nueva energía, capaz de remover la faz misma de la Tierra: el Pensamiento. La Noosfera se cierra para siempre sobre la Biosfera ..

*"Por el hecho de la Hominización, y a despecho de las insignificancias del salto anatómico, empieza una Edad Nueva. La Tierra cambia su piel. Mejor aún, encuentra su alma". (FH 220).*

De aquí en adelante, el desarrollo y la ley de complexificación interiorizante funcionan en otro plano, el de la conciencia refleja y la libertad.

## ALGUNOS PROBLEMAS EN TORNO AL ORIGEN DEL HOMBRE, LA UNIDAD DE ORIGEN Y EL ESTADO PRIMITIVO DEL HOMBRE

Por supuesto que de inmediato surgen aquí un sinnúmero de interrogantes pretendiendo esclarecer otros tantos problemas en torno al origen y estado primitivo del hombre.

¿Cómo entender la acción creadora de Dios en el proceso evolutivo? ¿Qué decir acerca de si existió una o existieron varias parejas en el origen de la humanidad? ¿Cómo imaginarnos al hombre primitivo siendo según las ciencias menos desarrollado que nosotros y según la Biblia adornado con tantas prerrogativas?

Según el pensamiento de Teilhard es posible sostener la doctrina de la creación especial del hombre manteniendo las exigencias científicas de una evolución biológica.

Hemos visto que con el hombre apareció en la tierra algo nuevo, diferente y único.

El paso de lo pre-humano a lo humano en el proceso de la evolución constituye evidentemente un umbral. No es explicable filosóficamente sin alguna intervención de la Causa Suprema. Cuando la primera creatura humana nació de sus progenitores pre-humanos, esta nueva realidad, el ser humano, transcendía y superaba todos los poderes de los progenitores, de ellos habrá salido un efecto que no podía ser atribuido enteramente a su propia causalidad. "La Causa Primera se ha vuelto un elemento constitutivo de la causalidad de los progenitores pre-humanos en acto, sin ser sin embargo, un componente de su propio ser" (Rahner).

Para aceptar la intervención de la Causa Primaria en la aparición del hombre, no parece necesaria la aceptación de una creación de la primera alma de la nada. La creación de la nada debe haber ocurrido "en el principio", cuando Dios llamó a la existencia al universo material, pero una vez que este universo vino a la existencia y comenzó a operar, es difícil admitir que la Causa Suprema tenga que volver a intervenir en la cadena de las causas finitas. Dios es la causa universal, produce creativamente la totalidad del universo; no se inserta a sí mismo en la serie de las causas finitas. Además la infusión de un alma humana en un ser inferior lleva casi necesariamente al dualismo cartesiano.

Entonces bien podemos decir que Dios realmente creó el alma del primer ser humano y continúa creando la de cada ser humano, no en el sentido de que ab extrínseco inserta su propio poder en la cadena

de las causas finitas, sino en el sentido de que hizo ab intrínseco trascender la causalidad finita de los progenitores prehumanos y que continúa produciendo la transcendencia de la causalidad de los padres humanos, capacitándolos para producir efectos que superan la capacidad que tienen.

¿Proviene la humanidad entera de una o de varias parejas? Tradicionalmente se ha creído que Adán significa un individuo y Eva su compañera única. De ellos procedería toda la humanidad. Ahora, con frecuencia interpretan los nombres de Adán y Eva como genéricos correspondientes a un número indeterminado de individuos varones y hembras.

Nuevamente parece surgir un conflicto entre la Biblia y la ciencia.

Las ciencias en la mayoría de sus representantes se inclinan por el monofiletismo (la especie humana proviene de un solo phylum) más que por el polifiletismo (la especie humana proviene de varios phylum). La razón primordial en defensa del monofiletismo es la perfecta unidad morfológica, biológica y psicológica de toda la especie humana.

Admitiendo este aporte de las ciencias aún queda en pie el problema de si la humanidad proviene de una (monogenismo) o varias (poligenismo) parejas. Efectivamente la unicidad del phylum admite una o varias parejas.

La Teología tradicionalmente ha defendido el monogenismo, puesto que de provenir toda la humanidad de una sola pareja, fácilmente se comprende la doctrina del pecado original y de la redención. Por otra parte el "principio de economía" puede tener aquí una capital importancia. Dios, al llamar a la existencia al hombre por un acto libre de su voluntad y en un momento determinado del proceso evolutivo, creó una causa originaria, un ser que puede a su vez obrar por sí mismo incluyendo la capacidad de engendrar. Ahora bien, como la capacidad de engendrar de una sola pareja humana es causa suficiente para dar origen a toda la humanidad, Dios iría contra el principio de economía si, por nuevos actos libres, llamara a la existencia a otras parejas originarias capaces de engendrar. En este caso Dios haría por sí mismo aquello para hacer lo cual dio existencia a la criatura. Por eso parece lógico afirmar que el milagro de la homini-

zación sólo aconteció una vez porque inicia algo metafísico nuevo. Este algo metafísicamente nuevo —el hombre— porque podía y debía desarrollarse, multiplicándose a sí mismo, no aconteció muchas veces, pues de otro modo la creación se convertiría en un espectáculo intramundano.

Las ciencias, sin embargo, parecen inclinarse por el poligenismo. Varios ejemplares de los pre-humanos se fueron elevando por evolución biológica hasta la altura de la hominización. Sin un par llegó a traspasar el umbral de lo humano ¿por qué sólo un par, por qué precisamente tocó la cima del proceso evolutivo a un macho y a una hembra? ¿Qué aconteció con los demás pre-humanos que avanzan hacia la hominización? Científicamente hablando es perfectamente admisible el poligenismo. Pero cómo compaginarlo con la doctrina del pecado original. ¿Pecaron todas y cada una de las parejas de las que se originó toda la humanidad? ¿Cómo explicar el pecado original? Esto se une íntimamente con el problema del estado primitivo del hombre quien para las ciencias es un ser menos desarrollado que nosotros y sin embargo según la biblia estaba adornado de privilegios extraordinarios.

¿Cómo entender esta desproporción?

J. F. Donceel S.J. resume en varias páginas de su Antropología filosófica lo referente a esta problemática: (1)

*“Otras dificultades surgen para el evolucionista católico. Proviene éstas de las doctrinas de los dones preternaturales, el pecado original y el monogenismo. Aquí también el pensamiento teológico está elaborando lentamente soluciones aceptables. Las resumiremos brevemente.*

*La teología católica afirma que la primera pareja humana fue elevada al orden sobrenatural, que poseía la gracia santificante, que era inmune a la concupiscencia y estaba dotada de inmortalidad no solamente en el alma sino también en el cuerpo.*

*De estas doctrinas se elaboraron algunas conclusiones sin mucho espíritu crítico, de suerte que se creó en la imaginación cristiana*

---

(1) J. F. Donceel Antropología Filosófica. Ediciones Carlos Lohlé - Buenos Aires.

*una estampa bastante exagerada sobre la primera pareja humana. Se supuso que ella poseía una ciencia especial infundida por Dios, que había vivido una vida de gran felicidad, que había constituido un modelo no sólo de belleza moral y sobrenatural sino también física.*

*La teología ha revisado recientemente estas conclusiones. Los descubrimientos de la paleontología obligaron a los teólogos a repensar estos temas y a estudiar los fundamentos y razones para sostener estas doctrinas. La fe no ha de confundirse con la credulidad, y nuestros antecesores cristianos, incluyendo sus teólogos, eran propensos a la credulidad.*

*Podemos y debemos dejar de lado la idealización injustificable sobre la primera pareja humana. Es totalmente inconciliable con los datos de la ciencia y no tiene fundamentos sólidos en la revelación. Los primeros seres humanos bien pueden haber sido las criaturas simples de pequeños cerebros que describen los paleontólogos y, con todo, haber sido llamados por Dios a compartir su vida divina. Bien pueden haber cruzado simultáneamente un doble umbral: de animal a hombre, de hombre a criatura de Dios. Los dos saltos pueden haber sido simultáneos, ya que el primero es natural y el segundo es sobrenatural. Dios bien puede haber unido ambos pasos.*

*Además, algunos teólogos sostienen actualmente que los dones de la gracia santificante y de las facultades preternaturales fueron más una intención que un hecho real. Dios tenía en su intención hacer partícipes a los primeros seres humanos de su propia vida (gracia santificante) y otorgarles el disfrute de los privilegios que de ella derivan (dones preternaturales) si aceptaban su invitación de unirse a El en un amor humilde.*

*El autor del Génesis no quiso decir que*

*el estado original de gracia de Adán y Eva haya sido realidad por algún tiempo de la historia del hombre. Esto se hace evidente si se toma en cuenta la forma peculiar de describir el paraíso, si se nota que la representación idealizada del hombre y de su mundo en el paraíso coincide plenamente con las representacio-*

*nes que los profetas hacen sobre el "fin de los tiempos". Esto pone de manifiesto que al comienzo del tiempo y al fin de los tiempos se los ve unidos por una conexión que se basa en la creencia de que el fin de los tiempos ya existe en el comienzo, por lo menos en el proyecto creador y salvífico de Dios (creencia que se profesa explícitamente en Efes. 1, 3-14 y en 1 Ped. 1, 18-20). De donde se desprende con claridad que el tema del paraíso en Gén, 2 no es más que la descripción del plan creador original de Dios, por el cual se manifiesta lo que Dios espera últimamente del hombre; se trata de una formulación, sumamente profunda, de la fe en en la voluntad salvífica universal de Dios. (S. Trooster, S.J., *Evolutie in de Erfzondeleer*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1964, p. 151).*

Cuando, en el primer acto de auto-conciencia, el hombre pasó de la simple conciencia a la conciencia refleja, cuando entró en el campo de la reflexión, también se volvió capaz de elección libre y de decisión moral. Ambas son inseparables. Si no tuviera esta capacidad moral no sería ser humano.

La invitación de Dios y la respuesta del hombre pueden haber sido débiles y confusas, con tanta debilidad y confusión como la de la primera respuesta moral del niño. Es posible que el hombre no haya percibido este acontecimiento como un llamamiento de Dios, sino que solamente lo haya sentido como una invitación a realizar un acto de amor intersubjetivo, acto en el que se debía manifestar su voluntad de ser bueno y de mostrar amor hacia los demás:

*Dios pudo empezar a derramar su gracia sobre el hombre cuando éste se elevaba apenas sobre un nivel de conocimiento y responsabilidad increíblemente bajo. Ni está excluido que Dios haya empezado a derramar su gracia cuando el conocimiento de Dios por el hombre todavía no era explícito, cuando, pues, el hombre aceptada la gracia de Dios aceptando al prójimo (aceptación ésta también muy primitiva), y que los primeros pecados de la humanidad hayan ocurrido en ese nivel. (Schoonenberg, *El poder del pecado*, p. 178).*

Estas consideraciones hacen posible, al parecer, una reconciliación entre las enseñanzas de la teología y los datos de la paleonto-

logía. Cuando la teología dice que la primera pareja fue elevada al orden sobrenatural, esto se puede interpretar como sigue: los primeros seres humanos fueron invitados a participar libremente de la misma vida divina, desde el comienzo de su condición humana. Librementemente rechazaron tal invitación, posiblemente en algún acto de crueldad.

Los “dones preternaturales” concedidos al primer hombre se pueden interpretar fácilmente en este contexto. Cuando Dios invitó al primer hombre a una unión amorosa con El quiso concederle no sólo la participación en su vida divina, sino también los llamados dones preternaturales, la inmortalidad y la inmunidad de la concupiscencia. La inmortalidad no significa que el hombre habría de vivir para siempre en su cuerpo material y natural, que nunca habría de morir. Probablemente significa que el hombre no habría de morir del modo como muere actualmente. La muerte no se verificaría del modo angustioso y antinatural que tiene hoy, sino como la voluntaria transición hacia otro mundo de vida, como el adormecimiento tranquilo de un niño, la maduración de un fruto. Y la inmunidad de concupiscencia significa que el hombre, habiendo aceptado la invitación de Dios, viviría en armonía no sólo con su Creador sino con todas las creaturas, con la naturaleza, consigo mismo, sin las luchas internas que experimenta el hombre caído.

Es posible que el primer hombre nunca haya vivido en este estado. Estaba éste en el plan de Dios y habría de verificarse sólo si el hombre aceptaba la invitación divina. El hombre la rechazó y, por tanto, no se pudo cumplir, sólo se realizará ahora al final de los tiempos, por medio de Cristo y la incorporación del hombre a Cristo.

El rechazo inicial, por el primer hombre, de la invitación divina, fue un acto trascendental, no porque haya tenido un alto grado de libertad y responsabilidad —lo que difícilmente sería compatible con el bajo desarrollo mental de la primitiva humanidad—, sino porque, como sucede en la primera elección del niño, ponía en movimiento la orientación general de la existencia; representaba la elección libre de un fin, no de un medio.

Como consecuencia de esta opción inicial, el hombre se puso a sí mismo en una situación de aversión de Dios. Sus hijos nacieron en esta situación; desde el comienzo estuvieron limitados por ella y esto influyó en sus propias decisiones morales. Agregaron sus propios

rechazos a los de sus antecesores. La situación moral fue empeorando lentamente. Algunos teólogos interpretan el pecado original de este modo, como significando que cada generación "traumatiza moralmente" a la generación siguiente, habiendo sido previamente traumatizada por la anterior.

Así dice un teólogo:

*La gran carga de sufrimiento, soledad y desesperación que puede experimentar un hombre . . . le viene, por sobre todo, del mal y de los defectos que pesan sobre él a través de la educación, el medio ambiente y el influjo de las personas que lo rodean. De igual modo, él a su vez, directa o indirectamente, influirá en la infelicidad de otros a causa del mal presente en su propia alma. Así también sus padres educadores y relaciones llevan en sus propios seres las sombras de las generaciones anteriores y el peso de una larga herencia humana . . . Es sorprendente que la teología dogmática católica se incline cada vez más a considerar el pecado original como una situación producida en el hombre desde el comienzo por una elección inicial, que se extiende con mayor amplitud a medida que el hombre se expande y que se acrecienta con los pecados individuales de cada persona. Por otra parte, cada hombre, aún antes de ser capaz de utilizar su libertad, por el hecho de estar situado históricamente, se encuentra envuelto en la esfera del mal, en un área de obscuridad de la cual no puede salir por sus propias fuerzas y que lo mantiene lejos de la unión con Dios. (Monden, Sin, Liberty and Law, pp. 71-72. Véase también Troisfontaines, I do Not Die, pp. 208-209; o mejor la primera edición francesa "no expurgada", Je ne meurs pas . . ., París, Editions Universitaires, 1960, pp. 168-196).*

El problema del pecado original interesa especialmente a los antropólogos cristianos, en razón de su conexión con el tema del monogenismo como opuesto al poligenismo. La Iglesia católica afirma que todos los hombres descienden de una única pareja humana (monogenismo). La biología y la paleontología prefieren la hipótesis del poligenismo; consideran que, tal como las otras especies aparecidas en



el curso de la evolución, la especie humana apareció simultáneamente en un cierto número de parejas iniciales. El poligenismo no es irreconciliable con el dogma del pecado original tal como ha sido interpretado en las páginas que anteceden. Supone, sin embargo, que cada una de las primeras parejas debió rechazar la invitación divina. Y esto es difícil de aceptar. Por eso el monogenismo aunque biológicamente menos aceptable es más conforme con el punto de vista teológico.

El párrafo siguiente, extraído del Epílogo del libro de Schoonenberg, resume algunas de las ideas que hemos desarrollado anteriormente:

*Dios es en todo momento el Creador de un mundo en formación. Su actividad creadora no se detiene en los basamentos; continúa para completar el mundo. El paraíso no está al principio sino al final, de manera que el pecado y la redención también deben ser medidos en su significado más hondo comparados con esa realización. Dentro del universo, la tierra se hizo fértil para la vida y de ésta tomó el hombre su origen. Las diferencias esenciales ni se excluyen ni son excluidas por la evolución. Por eso el desarrollo de la misma humanidad, aunque se asemeja a los pasos previos en la evolución, difiere esencialmente de ellos. El crecimiento natural es incorporado a la autodeterminación personal, lo meramente otorgado se hace lo libremente conquistado, la herencia se transforma en tradición; en una palabra, en historia. Hay hasta una historia de la salvación, pues el mismo Creador se ha convertido en asociado del hombre y en el hombre. Dios entra en Alianza con el hombre. Quiere ser, para el hombre, no sólo Creador sino Padre, no sólo causa sino un Tú. Probablemente Dios siempre entra en contacto con nosotros por y en el contacto con el prójimo. Sin duda así lo hace, de una manera perfecta, por y en el hombre definitivo, Jesucristo, su Hijo. Por tal motivo, toda la historia de la salvación se dirige hacia Cristo, no solamente hacia su vida en la tierra, hacia su muerte en la cruz y su resurrección, sino hacia la presencia creciente del Señor en su Espíritu, que encontrará su compleción en el universo renovado y divinizado de la plenitud final. (Schoonenberg, El poder del pecado, p. 177).*

La interpretación del estado original del hombre y de su pecado tal como ha sido presentado en estas páginas es más bien “progresista”. La sostiene una minoría —aunque una minoría que va en crecimiento— de los teólogos católicos. Puede armonizarse sin grandes dificultades con los datos de la paleontología. La mayoría de los teólogos todavía prefieren una interpretación más tradicional. Esa interpretación resulta más difícil de conciliar con los datos de la ciencia. Si el lector la prefiere tendrá que admitir que aún no puede ver cómo pueda ella compaginarse con los datos de la ciencia. Lo que no significa que de hecho se dé un desacuerdo real. (J.F. Donceel — Antropología filosófica — Carlos Lohlé 1969, pp. 474-479).

#### 4. FORMACION Y DESPLIEGUE DE LA NOOSFERA

Hacia el final de la época terciaria o comienzos de la cuaternaria, el Hombre emergió de la corriente de la Evolución. Y con él comenzó la Historia de la humanidad. Sería un error pensar que con la aparición del hombre, la evolución llega a un punto muerto. No piensa así TEILHARD DE CHARDIN.

El hombre no es todavía adulto, pero ha llegado a la “edad de la razón” y pronto comienza a dar señales de ella en una explosión de conciencia que es no sólo reflexiva, sino exuberante.

*“En la edad del Reno, con el Homo sapiens, hace explosión ya un Pensamiento definitivamente liberado aún reciente que se traduce en los muros de las cavernas”.* (FH p. 244).

Con el homo sapiens el pensamiento se libera definitivamente. Surge el arte en las paredes de las cavernas, un arte naturalista pero prodigiosamente consumado. En él se manifiestan sus preocupaciones y su religión, sus observaciones, el gusto de su fantasía, la alegría de crear. Este homo sapiens se propasa rápidamente por los continentes y una red de pensamiento envuelve poco a poco la tierra y poco a poco la domina.

Tenemos pues ya al hombre pleno sobre la tierra: el hombre que expresa la convergencia de todos los elementos evolutivos, el fruto maduro y último de la evolución. Éxito inmenso de la evolución, le-

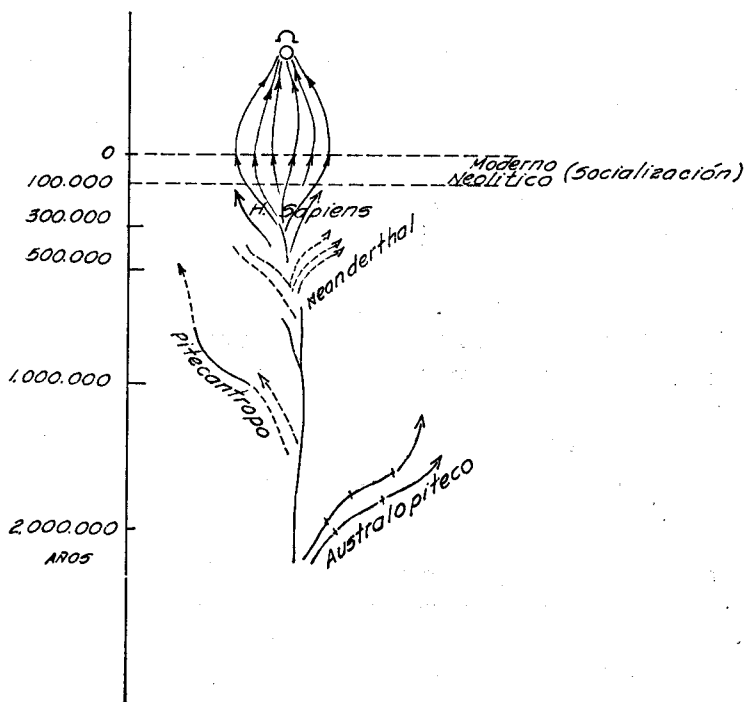
jos de ser una anomalía aberrante, el hombre es la clave para entender la evolución, su cabeza la flecha del universo, la evolución hecha reflejamente conciencia de sí misma.

A partir del cuaternario, el hombre está acabado. Desde esta época no se advierte ninguna variación somática de importancia. ¿Qué pasará en adelante?

Acabada la Antropogénesis, al nivel de la anatomía, la Evolución sigue adelante en un nivel consciente-reflexivo. El dinamismo de la vida no se ha detenido.

Funciona con más fuerza que antes, pero en el plano de lo reflexivo-síquico y de lo consciente-social. Los últimos 30.000 años lo muestran así con su gran progreso de organización.

## DESARROLLO DE LA CAPA HUMANA



*“A partir de lo que los antropólogos llaman el homo sapiens parece que nuestro cerebro ha dejado de construirse; por lo menos, si ha cambiado, la modificación todavía no es apreciable. Pero, si bien no es perceptible un proceso anatómico en los cuerpos (o en las facultades síquicas individuales) desde la Edad del Reno (o de las cavernas), no es discutible por el contrario, la realidad de un progreso síquico colectivo, que es todavía hoy un verdadero progreso (situado en el mismo eje principal del progreso).*

*Progreso = crecimiento de conciencia.*

*Crecimiento de conciencia = fenómeno de organización, es decir, de concentración (que varía según el grado de organización). ¿No es evidente que, desde veinte o veinticinco mil años (edad del Reno), la Humanidad ha efectuado un admirable progreso de su organización?*

*Organización económica: unificación de las energías de la Tierra. Organización intelectual: unificación de los conocimientos en un sistema coherente (Ciencia).*

*Organización social: Unificación de la masa en un conjunto que piensa . . .”.*

(El Porvenir del hombre)

El desarrollo anatómico y fisiológico parece haberse detenido. El hombre contemporáneo se sigue pareciendo demasiado a los representantes más antiguos que conocemos del Neanderthal o del Pitecántropo. La humanidad no se ha dividido en varias especies, como los demás “phyla” zoológicos; lo cual constituye una excepción notable en el mundo vivo y sin embargo, el movimiento vital de complexificación creciente sigue adelante con el hombre. Una forma nueva de interiorización, una forma nueva de “arrangement”, una nueva de enrollamiento de la vida sobre sí misma reemplaza a las formas antiguas de complexificación “biológica”.

*“Bajo el efecto conjugado de dos fuerzas irresistibles, de dimensiones planetarias (la curva geográfica de la Tierra que nos comprime, por una parte, y por otra, la curva síquica del Pensamiento que nos reúne), el poder reflexivo de la masa humana (es decir, un grado de humanización), lejos de hallarse detenido en su cre-*

*cimiento, entra por el contrario en un período crítico de intensificación y de exaltación. En el Mundo, en torno a nosotros, no hay sólo hombres que se multiplican numéricamente; se está formando el Hombre. Dicho en otros términos, el Hombre todavía no es zoológicamente adulto. Sicológicamente, todavía no ha dicho su última palabra”.*

(FH 322).

La Hominización, pues, se prosigue en forma de Humanización! El poder reflexivo de la masa humana comienza a formar “la capa pensante de la Tierra”. La “NOOSFERA”: capa neo-envolvente planetaria, estrechamente solidaria de la Biosfera... un estado nuevo para una Vida renovada” (FH 360). “esfera pensante super impuesta coextensiva a la Biosfera” (GZH 96). El elemento motor de la Noosfera es la reflexión; privilegio del hombre, poder esencialmente personal, pero que exige para su desarrollo la comunicación social.

*TEILHARD deja ahora el pasado de la evolución. Pone su atención en el presente en el que descubre dos grandes fases de socialización.*

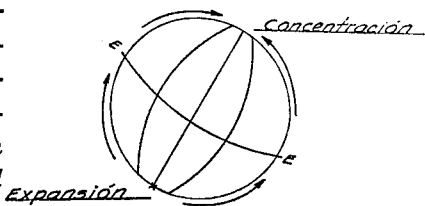
*Y sobre todo, se fija en el porvenir del Hombre, que parece encaminarse hacia un nuevo “umbral crítico” no ya a nivel individual, sino social y colectivo. “Después del Hombre, la Humanidad” (GZH 121).*

## **A. PRESENTE DE LA HUMANIDAD**

En el desarrollo de la Humanidad, Teilhard distingue dos fases diferentes. Esta distinción orientará su visión del porvenir.

Estas dos fases pueden representarse gráficamente como las recorridas por los meridianos sobre la superficie del globo. A partir de un polo, se separan, primero rápidamente, luego más lentamente, hasta llegar al Ecuador. Pasado éste, el movimiento divergente se vuelve movimiento, cada vez más acelerado, hasta unificarse los meridianos en el otro polo.

*“Imaginémonos, en el interior de un sólido comparable al globo terrestre, una onda emergente del polo Sur y que se eleve en dirección al Polo Norte. Sobre todo su recorrido, la onda considerada se propaga en medio curvo, y por tanto “acercante”. Sin embargo, sobre la primera mitad del trayecto (hasta el Ecuador) se dilata; mientras que solamente más lejos empieza a contraerse*



*sobre sí misma. Pues bien, siguiendo un ritmo muy parecido, se podría decir, parece que se realiza históricamente el establecimiento de la Noosfera. Desde sus orígenes hasta nuestros días, la Humanidad, recogién dose y organizándose ya incoativamente sobre sí misma, ha pasado ciertamente por un período de establecimiento geográfico, en el curso del cual se trataba para ella, en primer lugar, de multiplicarse y de ocupar la Tierra. Y sólo muy últimamente, “una vez franqueada la frontera”, han aparecido en el Mundo los primeros síntomas de un repliegue definitivo y global de la masa pensante en el interior de un hemisferio superior en el que sólo podría irse contrayendo y concentrando por efecto del tiempo”. (GZH 97-98).*

Dos fases sucesivas, han afectado, pues, el desarrollo de la Humanidad una primera fase de expansión y una segunda de contracción. Cada una de ella se caracteriza por la aparición de ciertos fenómenos.

*“Socialización de expansión, que revierte para culminar en una socialización de compresión”. (GZH 98).*

#### 1a. FASE: SOCIALIZACION DE EXPANSION.

##### a) Poblamiento de la tierra

En primer lugar, el Hombre ha poblado siguiendo el proceso de una especie viva del reino animal. El Homo sapiens, probablemente nacido en Africa central, se ha desarrollado mucho numérica y geográficamente, en un tiempo relativamente corto.

El poblamiento de la tierra se ha efectuado como por oleadas o pulsaciones, de modo semejante a las olas del mar que invadieron los continentes en ciertos períodos geológicos.

La 1a. oleada (sinántropo) conoce el fuego y la piedra tallada, y en su expansión llega desde las zonas sub-tropicales de Asia hasta los primeros contrafuertes de la meseta mongólica.

La 2a. oleada, en el paleolítico superior (homo sapiens sapiens), (ola portadora no sólo de fuego sino de Arte; cubre prácticamente todo el Mundo Antiguo: Europa Septentrional, Siberia, Asia.

La 3a. oleada, hacia fines del Pleistoceno, se caracteriza por la agricultura y la ganadería "Formas de actividad que tienen por efecto directo no sólo permitir sino exigir una densidad demográfica y una organización interna rápidamente crecientes". Esta ola humana" no sólo se desborda al sur del Altai, sino que llega a Alaska y una vez establecida esta cabeza de puente, procede a la invasión de punta a punta de las dos Américas" (GZH 101).

#### b) Civilización de la tierra

Estas oleadas sucesivas han estado acompañadas de modificaciones en la dimensión sociológica: han nacido los estados, los imperios, las naciones como manifestaciones de la "ramificación biológica", pero también como expresiones de mayor ser social. ¿Una civilización no es, después de todo, cierto arte de estar juntos en una área geográfica determinada? Teilhard en sus análisis se aproxima a TOYNBEE.

*"Eclosión, migraciones, conflictos, sustituciones (de los unos por los otros) de cien pueblos diversos: toda esta efervescencia polimorfa y abigarrada, ¿qué es, en definitiva, en el fondo de ellas mismas, sino el juego siempre el mismo juego, el juego interminable de la ramificación de las formas vivientes que se continúa en medio civilizado?" (GZH 105).*

A lo largo de todas estas oleadas, las ramas humanas, a la inversa de lo que se observa en el mundo animal, confluyen, tienden a constituir instrumentos semejantes y a descubrir idénticas formas de vida. Nada tiene esto de raro si prestamos atención a los maravillosos poderes de lo que Teilhard denominará "concentración síqui-

ca", con un efecto multiplicador de cada invento y cada descubrimiento que va obteniendo el hombre. Por la pertenencia al grupo social, cultural, jurídico, cada miembro puede adquirir las cualidades del grupo y en consecuencia, enriquecer su propia vida interior, gracias a la educación, a la lengua, a la literatura y a todas las otras formas de contacto con sus semejantes.

### c) Individualización acentuada

La fase de expansión logra su meta (se acerca a la línea ecuatorial), al parecer hacia finales del siglo XIX, cuando los procesos actuantes culminan peligrosamente en la "individualización", que Teilhard prefiere llamar "individuación". La evolución humana ha tendido a desarrollar los individuos con detrimento, a veces, de la colectividad. Según Teilhard hay en ello un riesgo:

*"No hace más de cincuenta años, la Civilización, llegada a una especie de paroxismo en Occidente, parecía que culminase decididamente en personas separadas, es decir, en Individualización.*

*Ahora bien precisamente en ese momento empezaron a aparecer en el horizonte, como nubes cargadas a la vez de tempestades y de promesas, las grandes fuerzas, todavía insospechadas, de la Totalización" (GZH 112).*

### 2a. FASE: SOCIALIZACION DE COMPRESION.

Parece que la Humanidad ha pasado ya el ecuador y que la nueva fase, convergente, se esboza en formas de "totalización" y "personalización". Todo acontece como si la masa humana, actualmente extendida por toda la tierra, pasase por una nueva "mutación" que debiera conducirla al máximo desarrollo colectivo y personal.

Las líneas divergentes de la humanidad comienzan a aproximarse. Varios factores contribuyen a ello. En primer lugar la expansión geográfica no es ya posible. La superficie terrestre es limitada y la humanidad prácticamente la ha ocupado. Una migración interplanetaria, si llega a ser posible, no aliviaría sensiblemente la presión. Al mismo tiempo la población humana ha crecido enormemente. Los miembros de cada grupo se comprimen más y los grupos



se estrechan entre sí. La presión creciente de la población conduce, pues, a una interiorización más intensa de cada grupo, a un influjo recíproco más fuerte de todos los grupos y de todos los individuos. Y finalmente esta densidad se eleva a la segunda potencia por el hecho de que la humanidad crea sin cesar medios de comunicación social más perfectos, los cuales extienden de modo ilimitado el radio de acción de cada individuo y permiten que cada uno se beneficie de la acción de todos los demás. En los últimos 20 años se ha tejido así una red de relaciones económicas culturales e ideológicas cuya densidad crece con un movimiento acelerado:

*“Ascensión envolvente de las masas; constante apretamiento de los lazos económicos; trusts intelectuales o financieros; totalización de los regímenes políticos; amontonamiento, como una muchedumbre, de los individuos tanto como de las naciones; creciente imposibilidad de ser, de obrar, de pensar solos; subida, bajo todas sus formas, del otro en torno a nosotros. Todos estos tentáculos de una sociedad que crece rápidamente, hasta el punto de hacerse monstruosa, todos los sentís, como yo mismo. Los sentís y probablemente también los “resentís” (FH 140-141).*

Cada vez más comprimidos sobre la faz de la tierra, con el desarrollo demográfico y la creciente red de intercomunicaciones (radio, prensa, cine, TV...) la humanidad aumenta su compenetración social, la humanidad se une y se suelda en una colectividad...

*“Planetización de la humanidad, ligada a un agrupamiento cerrado de personas: la humanidad, nacida sobre el planeta y repartida sobre todo el planeta, no formando ya, poco a poco, en torno a su matriz terrestre más que una sola unidad orgánica mayor, cerrada sobre sí misma, una sola archi-molécula hiper-compleja, hipercentrada e hiperconsciente, coextensiva al astro sobre el que ha nacido. El cierre de este circunto esférico pensante: ¿no será precisamente lo que está sucediendo en este momento”?. (FH 143).*

La Noosfera alcanza así un estado de super-presión, la cual a su vez exige una organización más intensa y conduce a una especie de super-conciencia colectiva, la cual a su vez aumenta la presión:

*“Este aumento de interioridad mental, y por tanto, de poder inventivo en la medida en que aumenta simultánea e inevitablemente el radio de acción y el poder de penetración de cada elemento humano frente a los demás, tiene como efecto directo el super-comprimir sobre sí la Nooesfera: esta super-compresión desencadena automáticamente una super-organización, —que perfila también una super-“concienciación”, seguida a su vez por una super-compresión,— y así sucesivamente”. (GZH 118).*

### En conclusión

“Por el juego conjugado de dos curvas, ambas de naturaleza cósmica —la una física (redondez de la tierra) y la otra síquica (atracción de lo Reflexivo sobre sí mismo)— la Humanidad se halla cogida, como en un engranaje, en el corazón de un “vortex” siempre acelerado de totalización sobre ella misma. He aquí el hecho brutal”. (GZH 119).

## B. FUTURO DE LA HUMANIDAD

La reflexión sobre la situación actual de la Humanidad, lleva a Teilhard a la “indentificación de la socialización humana con el eje principal terrestre de la Evolución” (Comment je crois, 9).

La nueva fase acelerada en que ha entrado la Humanidad, de teonificación, de unificación en el pensamiento y la acción de concentración y organización... no es sino una complexificación colectiva en marcha. La ley “complejidad conciencia”, que equivale en nuestro tiempo a la de “organización-saber”, muestra que el proceso fundamental de la evolución continúa hacia adelante en forma ascendente y convergente, como ha sido desde el comienzo.

*“Desde este punto de vista, la “hominización” de la tierra (incluida la socialización) es un fenómeno convergente”.*

—¿Qué riesgos presenta este fenómeno convergente para el futuro?

—¿Qué opciones y responsabilidad plantea para el hombre?

—¿Qué esperanza de éxito final puede abrigar razonablemente la Humanidad?

a) Problemas y angustias que el fenómeno convergente plantea al hombre

La Humanidad parece llevada inevitablemente por un torbellino de colectivización de “totalización sobre sí misma”. Y este fenómeno no puede menos de inquietar, por varios motivos.

¿La socialización no opera contra el mismo hombre?

La masa aísla, el ritmo de vida colectiva disloca la unidad interior, los totalitarismos aplastan al Hombre (“son el cristal en lugar de la célula”), la mecanización y la industrialización parecen esclavizar en vez de liberar, la guerra organizada científicamente mata, inventos geniales de la Noosfera como es la bomba atómica, destruyen la vida sobre el planeta... ¿No hay motivo para desconfiar de este proceso en que nos hallamos? (GZH 119 ss., FH 305 ss).

—Para Teilhard sin embargo esta misma colectivización —que nos acecha con las apariencias de un fenómeno brutal— es una señal y un efecto de super arreglo biológico, destinado no a despersonalizarnos, sino a ultra-personalizarnos.

*“La totalización humana desarrolla espíritu, se acompaña de “sicogénesis”: por tanto es de naturaleza, de orden y de dimensiones biológicas . . . Super-complijificación y super-interiorización, en lo que he llamado “Noosfera” de la materia del Universo; no sólo hombres, sino Hombre, hay por nacer mañana. Todo adquiere figura y se ordena en torno a nosotros en el presunto caos humano, si consideramos las cosas desde este ángulo; es el Mundo que sigue, naturalmente, su propia marcha” (FH 310).*

¿No es asfixia la Noosfera en el planeta?

Durante muchos siglos de ascenso penoso, el Hombre ha logrado al fin romper las amarras que lo ataban al Neolítico y salir de la penumbra primitiva hacia el espacio luminoso de la inteligencia y de la libertad. Pero al impulsarlo a formar un haz cada vez más apre-

tado de “mónadas pensantes”, ¿la corriente de la vida no está llevando al Hombre hacia un nuevo túnel todavía más oscuro?

*“Es algo terrible haber nacido, es decir, encontrarse irrevocablemente arrastrado, sin haberlo querido, por un torrente de energía formidable que parece querer destruir todo lo que lleva consigo... Como todos mis hermanos, tengo también miedo del porvenir, demasiado misterioso y demasiado nuevo, hacia el que me empuja la duración. Después me pregunto, tan ansioso como ellos, hacia dónde va la vida...”* (Himno del Universo 29)

Hasta hace poco el Hombre tenía el sentimiento de una posibilidad de expansión y de conquista ilimitada. Pero ahora observa que el mundo se ha hecho demasiado pequeño y que se cierra inevitablemente como una cúpula sobre su cabeza. De aquí un “sentimiento trágico” y una angustia “mortal” para muchos.

*“Cuando ante el fracaso repetido de nuestros intentos para romper el círculo que se cierra sobre nosotros, se hace al fin patente a nuestras mentes la evidencia de que las fuerzas de acercamiento que nos sitian pudieran no ser un accidente temporal, sino el índice y el esbozo de un régimen permanente en vías de establecerse para siempre en el mundo en que vivimos, entonces se apodera de nosotros un miedo realmente “mortal”: miedo de perder, en el curso de la transformación que se insinúa, la preciosa chispa del pensamiento, tan trabajosamente encendida tras millones de años de esfuerzo, —nuestro pequeño “yo”. El miedo esencial del elemento reflexivo frente a un Todo, en apariencia ciego, cuyas inmensas capas se repliegan sobre él como para reabsorberlo todavía en vida...”* (GZH 119).

También aquí Teilhard juzga que estos temores de “des-humanización por planetización” son exagerados, “puesto que esta planetización que tanto nos asusta no es otra cosa (a juzgar por sus efectos) que la continuación auténtica y directa del proceso evolutivo de que ha salido históricamente el tipo zoológico humano... La compresión físico-social a la que estamos sometidos, tiene como resultado final calentar síquicamente la masa humana”. (GZH 120-121).

Todo ello no es, pues, sino el anuncio de que la Humanidad va acercándose a un nuevo “umbral” de la evolución cósmica, que una vez superado en buen sentido, le abrirá posibilidades ilimites... Pero para ello necesita tener motivos y razones experimentales válidas.

*Y en este momento decisivo, en que por vez primera tiene (él, el Hombre) científicamente conciencia de la forma general de su futuro terrestre, lo que necesita con más inmediatez acaso, es asegurarse, mediante fuertes razones experimentales, de que la especie de cúpula (o de cono) tempóreo-espacial donde le tiene ligado su destino no es un callejón sin salida en donde va a estrellarse y a ahogarse sobre sí mismo el flujo de la Vida, —sino que este uso cósmico corresponde, por el contrario (y con tal naturalmente, de que el juego de nuestras libertades se presta a ello) a la reunión sobre sí mismo de una fuerza destinada a hallar en el propio ardor que se desprende de su convergencia, la fuerza necesaria para pasar todos los límites hacia adelante, cualesquiera que sean” (GZH 123).*

#### b) El hombre tiene la palabra

En esta encrucijada de la Evolución, el Hombre no es sólo el espectador, sino también el autor de lo que pueda suceder.

En el hombre, la Evolución no solamente se ha hecho consciente de sí misma, sino que el hombre toma conciencia de que él hace el porvenir. Hasta aquí el hombre miraba su mundo como el seno maternal en el que estaba seguro, como la casa en la que podía sin peligro practicar su juego de ciencia y de técnica. Pero el hombre se ha hecho adulto, pasa por una crisis de crecimiento, por “un cambio de edad”. Los cables que lo anclaban a la edad de piedra se han roto. Descubrimos que el mundo está en devenir y que nosotros mismos formamos el eje de este devenir. Podemos y debemos el mundo de mañana. Como niños que han llegado a ser grandes, criticamos el mundo que nos ha engendrado y alimentado.

*“Como los hijos que se hicieron mayores, como unos obreros convertidos en “conscientes”, estamos en condiciones de descubrir que un algo se desarrolla en el Mundo, por medio de nosotros mismos quizás a nuestra propia cuenta. Y lo que es aún*

*más grave, nos damos cuenta de que en esta grande partida emprendida nosotros somos a la vez los jugadores, los naipes y la apuesta. Nada ya podría continuar si abandonamos nuestra mesa de juego. Aunque nada tampoco nos puede obligar a quedarnos sentados a ella. Y este juego, ¿vale la pena? ¿O es que estamos engañados? ...”.*

(FH 277).

“El aprendiz de brujo” ha descubierto los controles de mando de la vida y tiene miedo de destruir la misma naturaleza. El hombre hoy se encuentra ante una formidable opción, o rehusar continuar jugando el juego o encontrar motivos válidos que le aseguren llevar hasta el fin la Obra comenzada:

*“Por una parte, a fuerza de tantear, el “aprendiz de brujo” acaba por poner el dedo sobre resortes de tal manera vitales, que empieza a temer el producir cualquier desgracia en la Naturaleza. Por otra, en la medida en que se da cuenta de que, en virtud precisamente de sus descubrimientos, están llegando a sus manos ciertos controles del Mundo, se da cuenta también de que hacer frente a esta situación nueva, le es esencial, en su calidad de “cuasi-demiurgo”, adquirir una convicción y una fe con respecto al futuro y al valor de la obra que a partir de este momento ha de realizar” (FH 246).*

#### En resumen

“Aquello que en la misma raíz inquieta al mundo moderno, puedo añadir ahora, es el hecho de no estar seguro, y el no poder llegar a ver cómo se podría nunca estar seguro, de que existe una salida —la salida conveniente— para esta Evolución” (FH 276).

#### c) La única salida conveniente para el hombre

Teilhard juzga que cae dentro de su “hiper-física” o fenomenología científica el tratar de decir una palabra sobre el porvenir del hombre, el dar una respuesta a la cuestión de saber si existe una salida conveniente para la Humanidad.

Si no queremos convertir en “parada” lo que ha sido hasta ahora un “movimiento” hay que darle a la humanidad “direcciones” de marcha y de crecimiento que deberá adoptar libremente bajo determinadas condiciones” (FH 278).

¿Cuáles son estas condiciones para que el hombre consienta en colaborar en una obra comenzada antes de él, pero que no puede acabarse sin él? La respuesta de TEILHARD es triple. La condición primera es que esta acción evolutiva tenga un sentido. Pero para ello es necesario una segunda condición, a saber: que el hombre pueda considerarla como inmortal. Y esta exigencia importa como última condición la existencia de un Centro trascendente y divino.

#### a) Fe en una evolución que tiene sentido

Ante todo es claro que el hombre no podría entregarse lúcida y razonablemente al servicio de la evolución, si ésta no se presentase a sus ojos como penetrada de sentido. El hombre no podría colaborar a una creación absurda. Si el mundo no tiene sentido, tampoco lo tiene la acción del hombre en el mundo. Donde no hay sentido, no hay esperanza. Donde no hay esperanza, no puede haber acción continuada.

De una manera general Teilhard cree poder apoyar su certeza en el hecho mismo de la evolución. Cita en apoyo de su idea la frase de Sir Oliver LODGE: “Bien comprendida, la doctrina transformista es una escuela de esperanza” (VP 215). La fantástica historia de la tierra y de la vida sobre la tierra debe darnos confianza para el porvenir. Porque esta historia nos muestra la seguridad imperturbable, la fuerza poderosa e irresistible con las que el mundo tanteando y abriéndose camino a través de difíciles pasos ha ido adelante hacia la vida y hacia formas de vida cada vez más perfectas. Es sencillamente impensable que algo tan poderoso y tan grandioso pueda llegar a desaparecer en una sombría autodestrucción. El éxito de la subida de la evolución hacia la conciencia es garantía de su porvenir:

*“En verdad, el Mundo es un asunto demasiado importante. Para darnos a luz, desde los orígenes jugó milagrosamente con demasiados improbables para que no nos atrevamos en lo que*

*sea, a empujarnos a nosotros mismos hacia adelante, hasta la meta siguiendo esta tendencia...*

*La mejor garantía que poseemos respecto de que una cosa suceda realmente es la de que se nos aparezca como vitalmente necesaria.*

*Acabamos de verificar que la Vida, llegada a su estadio pensante, no puede ya continuar, sin exigir por simple estructura, una ascensión progresiva". (FH 28).*

Teilhard juzga que el éxito futuro del hombre está absolutamente asegurado y que es impensable el aborto de la empresa gigante que lo ha hecho nacer en la Tierra. Es imposible que la repulsión de las conciencias se imponga sobre la atracción de las mismas, que el odio tenga la última palabra sobre el amor. Si no pueden excluirse las fallas individuales, el conjunto estadístico de las libertades no puede orientarse definitivamente hacia la ruina y la muerte. A pesar de que el porvenir no está envuelto en niebla e incertidumbres y las conciencias muestran dificultades en asociarse, podemos conjeturar como inevitable y cierto que las conciencias llegarán a realizar su unanimidad, sin confusión de personas, en un amor recíproco. Al final de una larga maduración, la masa humana, al alcanzar su "punto crítico", será transformada, en un supremo paroxismo y en un éxtasis último: la historia toda, que es cosmogénesis, habrá llegado a su término, al punto supremo de maduración colectiva...

#### b) Confianza en una evolución que es irreversible

Para que el mundo tenga sentido para el hombre, es preciso que esté construido de tal modo, que la conciencia que en él floreció puede considerarse como inmarcesible por mucho que haya de secarse el tronco corporal y planetario que la sostiene.

*¿"Es que no surgimos, y no únicamente en la conciencia, sino (como dice Lachelier) en la conciencia de conciencia más que para caer inmediatamente en una inconsciencia todavía más negra —como si la Vida, tras habernos llevado en brazos hasta la luz, se dejara caer de espalda, agotada?" (GZH 119-120).*



*“partir del momento en que la Evolución se piensa, ya no sabría aceptarse, ni auto-prolongarse, más que si se reconoce como irreversible, es decir inmortal. Y, en efecto, vivir constante y laboriosamente inclinado sobre el porvenir —aunque sea el de la Noosfera— si finalmente este porvenir se cifra en un cero, ¿para qué? ¿No vale más detenerse y morir inmediatamente? . . . La irreversibilidad descubierta y reconocida de este modo, afecta no a una porción cualquiera, sino al foco mismo más profundo, al más precioso y al más incommunicable de nuestra conciencia . . . un mundo imaginado como derivando hacia lo impersonal . . . sería simultáneamente impensable e inviable”. (FH 251-252).*

En otras palabras Teilhard opina que la evolución se pararía si en su zona pensante no pudiera considerarse como inmortal. Así lo exige el análisis de las condiciones de posibilidad de la acción humana:

*“Cuando más llegue el Hombre a ser Hombre, tanto menos aceptará moverse en otra dirección que no sea aquella que lleva hacia lo interminablemente o indestructiblemente nuevo. Es así como algún “absoluto” se halla implicado en el juego mismo de sus propias operaciones” (FH 278).*

El hombre cesaría de obrar si tomase conciencia de una muerte total. Por consiguiente, concluye audazmente Teilhard la muerte total no existe:

*“El Mundo dejaría legítima e infaliblemente de actuar por descorazonamiento —si tomara conciencia (en sus zonas pensantes) de ir a una Muerte total, por tanto, la Muerte total no existe” (EH p. 43.).*

En un universo de naturaleza evolutiva, la simple existencia del pensamiento lleva consigo la exigencia de inmortalidad:

*“Desde el momento en que admite en sí el Pensamiento, un Universo no podría ser sencillamente temporal ni de evolución limitada; necesita, por estructura, emerger en lo absoluto . . . El Espíritu . . . representa la porción indestructible del Universo”. (EH 44).*

- c) Entrega a una evolución que culmina en omega,  
polo supremo de atracción y convergencia

Todo lo anterior implica para Teilhard —como última condición— la existencia de un Centro Personal y Trascendente. Cima del “cono del tiempo”. Punto de convergencia de todo el devenir del Universo. Así como lo geómetras designan con una letra un centro, un vértice a un punto, así Teilhard designa este centro supremo de convergencia con la última letra del alfabeto griego, Omega. Teilhard juzga que por reflexión científica acerca de las condiciones del proceso evolutivo, su Fenomenología puede formular la existencia de este Punto Omega, aunque sólo de modo conjetural y por convergencia de las líneas tangenciales, que nos llevan en esa dirección. En efecto, sólo en la hipótesis de un Centro Divino personal, se “salva” el sentido indestructiblemente ascendente de una evolución personalizadora y se ofrece realmente a la Humanidad el fundamento único que garantiza su inmortalidad y la de su obra. Este Omega real es la condición necesaria de la victoria del amor. Sin El, imposible que llegue a feliz término la convergencia humana, que lleva en sí toda la esperanza del Universo.

*“Si el polo de convergencia síquico hacia el que gravita ordenándose la Materia no fuera nada más que el agrupamiento totalizado, impersonal y reversible de todos los granos de pensamiento cósmico momentáneamente reflejados unos sobre los otros, entonces el replegamiento sobre sí mismo del Mundo se desharía (por repugnancia de sí mismo) en la medida en que la Evolución al progresar adquiere conciencia más clara del callejón sin salida a donde conduce.*

*So pena de ser impotente en cuanto piedra angular de la Noosfera, “Omega” no puede concebirse sino como el Punto de encuentro del Universo llegado al límite de centración y como otro Centro todavía más profundo, Centro auto-subsistente y Principio absolutamente último. Principio de irreversibilidad y de personalización: el único y verdadero Omega”. (GZH 141).*

Esto no es otra cosa que plantear —dentro de la Fenomenología y como postulado de todo el proceso evolutivo— el “problema de Dios, Motor, Colector y Consolidador hacia adelante de la Evolución”. (Frase final del Grupo Zoológico humano).

## 5. PUNTO OMEGA

Teilhard aduce tres razones experimentales decisivas a favor de la existencia de Dios. En sus varios textos se mezclan con frecuencia, pero se exponen distintamente en su escrito *Comment je vois*, como tres “pruebas” convergentes:

*“Pero si la presencia del Punto Omega y su influjo no pueden percibirse inmediatamente, en cambio su existencia parece inevitablemente postulada por tres razones decisivas, al menos: razón ante todo irreversibilidad, pero razón también de polaridad y razón en fin, de unanimidad”.*

### 1ª RAZON (IRREVERSIBILIDAD):

#### DIOS ABSOLUTO LA GRAN EXIGENCIA DE LA EVOLUCION

Hasta el Hombre, la Evolución no tenía conciencia de sí misma. Pero “con el primer rayo de Pensamiento aparecido sobre la Tierra, la Vida encontróse con el hecho de haber generado un poder capaz de criticarla y de juzgarla” (FH 276). El Hombre ha llegado a descubrir que “el Universo es una Evolución”: que él es precisamente la cabeza de esta Evolución: que tiene en sus manos los controles de mando, las riendas de esta Evolución . . . de manera que el porvenir de la Evolución va a depender cada vez más de él.

Ahora bien, para que el Hombre lleve adelante esta Evolución, en un esfuerzo gigantesco, a través de las dificultades, de los sufrimientos, de la Muerte, tiene que estar seguro de su éxito final.

*“La Vida, llegada a su estado pensante, no puede ya continuar sin exigir, por simple estructura, una ascensión progresiva”.* (FH 281).

*“La Vida para poder funcionar, tiene necesidad y siempre más necesidad, de reconocerse irreversible”.* (AE 48).

Para continuar la Humanidad libremente en su esfuerzo, tiene que estar cierta de que no trabaja en vano, de que subsistirá para siempre la obra a que se aplica. Es decir, se plantea conscientemente el problema de la acción:

*“En el mismo momento en el que la Vida se hace reflexiva ella se encuentra frente al problema de la Acción”. (EH 47).*

Es preciso, pues, que la Evolución sea y aparezca a sus “zonas pensantes” como un movimiento irreversible, seguro de su éxito final.

No basta que ella tenga un signo positivo y que nuestras conquistas sean en su conjunto aditivas, aunque ya es bastante. Es preciso que tengamos también la seguridad de que de la cima a donde esta Evolución nos lleva, no vamos a bajar un día. La Evolución que hasta ahora ha subido con tanta seguridad, no puede detenerse bruscamente, ni venir abajo: todo sería entonces un absurdo. La evolución, después del paso de la Reflexión, no puede morir; por estructura el Pensamiento no puede venir abajo. En una perspectiva de muerte total, la Evolución no podría seguir adelante, porque se pierde el gusto de vivir y de obrar.

*“En otros términos, en un Universo que se ha hecho consciente de un Porvenir, el enrollamiento cósmico se detendría inmediatamente, por dentro, ante la eventualidad desesperante de una Muerte total”.*

(Comment je vois, 20).

Pero para afirmar que la Muerte total no existe y asegurar la irreversibilidad de la Evolución, hay que afirmar la existencia de un Absoluto que garantice la total “irreversibilidad”.

*“En un Universo que por funcionamiento va concentrando siempre más el interés vital de sus elementos alrededor de un término colectivo que debe alcanzar avanzando hacia adelante, todo se desploma de arriba a abajo, si este término superior se descubre como precario o inexistente. Pari passu con el progreso de la Hominización se forma y crece, pues, en el Hombre una necesidad de absoluto”.*

(AE 50)

*“Por razones subjetivas igualmente obligantes (que las objetivas) necesidad inherente a un sistema en vías de evolución-refleja de conservar o aún de intensificar su fuerza viva síquica, es decir su gusto de avanzar—este paroxismo terminal . . . no pue-*

*de considerarse sino como un punto crítico de emergencia y de irreversibilización”.*

(AE 270)

2º RAZON. (POLARIDAD):

OMEGA-PRIMER MOTOR HACIA ADELANTE.

El Universo es una inmensa Evolución que asciende y va siempre hacia una mayor “complejidad”, hacia una mayor “conciencia” hacia una mayor “improbabilidad”, es un Universo que marcha en definitiva hacia un mayor-ser.

Cuando se va siguiendo paso a paso, esta ascensión del Universo: de la materia a la vida, de la vida a la reflexión y cuando se descompone en detalle su mecanismo, es prácticamente imposible plantearse el problema de todo el conjunto. Es lo que acontece a muchos científicos positivistas, a quienes el detalle de su campo especializado impide ver el sentido grandioso del conjunto: se quedan en los ladrillos, olvidando al edificio del que estos ladrillos forman parte. . .

Pero cuando se observa el conjunto de la Evolución como un cono (convergente) uno no puede, menos de preguntarse con Teilhard cuál es la Cima de ese cono, cuál es esa Energía poderosa que “hala” así todo el Universo hacia la mayor complejidad y mayor-ser en una forma inversa de gravitación.

Es preciso colocar allí en la Cima, un Primer Motor que como Astro poderoso, atrae hacia sí toda la marea de la Evolución:

*“Hasta aquí nos hemos contentado con registrar, sin explicación, el carácter irreversible del movimiento que lleva a la “Materia” a replegarse sobre sí misma. Se diría que todo pasa como si el Universo cayera siguiendo un eje de complejidad creciente. Pero en realidad, no se trata aquí (es decir de marcha hacia el equilibrio), sino precisamente de lo contrario, se trata de una subida laboriosa hacia lo improbable. ¿Cómo justificar racionalmente esta forma inversa de gravitación, sin imaginar en alguna parte, influyendo sobre el corazón mismo del vértice evolutivo,*

*un Centro suficientemente independiente y activo como para hacer centrarse (es decir complexificarse) a su demanda y a su imagen la totalidad de la tela cósmica?"*

(Comment je vois).

*"Hemos seguido el Fenómeno espiritual cósmico desde el interior por vía de simple inmanencia. Pero he aquí que por la lógica misma de esta vía nos vemos forzados a emerger y a reconocer que la corriente que agita a la Materia debe ser concebida menos como un simple empuje interno que como una marea. Lo Múltiple sube, atraído y englobado por el "ya Uno". Este es el secreto y la garantía de irreversibilidad de la Vida"*

(EH 50).

*"En un primer tiempo, no pudimos sino señalar, con sorpresa, sin explicar, la subida persistente, contra-corriente, de una fracción del Mundo hacia estados cada vez más improbables de complejidad. Ahora comprendemos que este movimiento paradójico está sostenido por un primer motor hacia adelante. La rama sube, no sostenida por su base, sino suspendida en el futuro. He aquí lo que hace el movimiento no sólo irreversible, sino irresistible". (VP 306).*

*"A nuestra experiencia, este Hiper-Centro se comporta como un Ultra-Foco de convergencia no sólo virtual, sino eminentemente actual. Esto hace que el fenómeno humano-cósmico, por reacción, se ofrezca con él (o podemos no ver) otra cosa distinta a un movimiento autónomo, espontáneo, de crecimiento de conciencia. Ahora descubrimos que este flujo es una marea provocada por la acción de su astro supremo. Si el Múltiple se unifica, se debe finalmente a que es atraído".*

(AE 152-153).

3º RAZON (UNANIMIDAD):

OMEGA-AMOR UNIFICADOR DE LA NOOSFERA CONVERGENTE.

La Evolución, una vez llegada al estadio humano, sigue adelante mediante la formación creciente (sobre la superficie esférica de

la Tierra) de una película de seres pensantes, cada vez más densa —La Noosfera,—cuya complejidad tiende a converger hacia la unidad.

*“Cuanto más miro científicamente el Mundo, menos le veo otra salida biológica posible que no sea la conciencia activa de su unidad” (EH 41).*

*“Ya conocimos y admitimos que la Evolución era una ascensión hacia la Conciencia . . . Esta misma Evolución debe culminar hacia adelante en alguna Conciencia superior” (FH 310).*

Pero ¿cuál es la única fuerza capaz de llevar a buen término la unificación de seres personales, unificándoles sin despersonalizarlos? Únicamente el amor es capaz de realizarlo, ya que sólo él obra sobre las personas en cuanto son personas, es decir uniéndolas centro a centro, radialmente. Sólo el amor nos puede agrupar no sólo “tangencialmente” (uniendo nuestras actividades, nuestras funciones extrínsecas, nuestros cuerpos), sino lo que es más, “radialmente” (uniéndonos centro a centro).

*“El amor es por definición, el nombre que damos a las acciones “inter-céntricas”. El amor es, por naturaleza, la única energía de síntesis, cuya acción diferenciante puede super-personalizar-nos” (AE 54).*

Ahora bien, ese amor tiene que ser a Alguien y no sólo a Algo o a una Multitud o Colectividad sin rostro personal. “Se me antoja una contradicción amar a una multitud. Imposible amar verdaderamente a lo colectivo, a lo impersonal . . .

*“En tanto que absorbe o parece absorber a la persona, lo Colectivo mata al amor que quisiera nacer. Como tal, lo Colectivo es esencialmente no amable. Y he aquí por donde fracasan las filantropías. El sentido común tiene razón. Resulta imposible el entregarse al Número Anónimo.*

*Y no obstante, que el Universo, por el contrario, tome para nosotros hacia adelante, una cara y un corazón, que se personifique si así puede decirse, ya veremos entonces cómo las atracciones elementales encuentran su expansión dentro de la atmósfera creada por este hogar...*

*Para que el fracaso que nos amenaza se convierta en éxito, para que se realice la conspiración de las mónadas humanas—, es necesario y suficiente, al prolongar nuestra Ciencia hasta sus límites últimos, que reconozcamos y aceptemos como algo necesario para cerrar y equilibrar el Espacio-Tiempo, no sólo el hecho de alguna existencia vaga en el porvenir, sino todavía (y he de insistir en ello), la realidad y la irradiación ya actuales de este misterioso centro de nuestros centros que he llamado Omega” (FH 230-231).*

La unificación diferenciante y personalizante de la masa humana, no puede, pues, realizarse sino mediante la atracción de una Personalidad suprema, situada en el Centro de convergencia de todas las mónadas pensantes y amantes, Super-Personalidades en quien todas ellas podrían encontrarse y amarse: ¡Omega-Dios!

*“En estas condiciones, cuanto yo más escruto la cuestión fundamental del porvenir de la Tierra, tanto más creo percibir que el principio generador de su unificación no hay que buscarlo finalmente, ni en la sola contemplación de una misma Verdad, ni en el sólo deseo suscitado por Algo, sino en la común atracción ejercida por un mismo Alguien” (FH 95).*

*Dios nos espera al término de la evolución (FH 100).*

De los escritos de Teilhard puede deducirse una antropología sumaria, pero completa. El hombre aparece en sus escritos como trascendiendo la materia y la animalidad, representa una superación del instinto, una abertura ilimitada a la acción, a la elección y a la libertad. Ser inacabado y consciente de su inacabamiento y de su temporalidad, está por ello mismo en tensión continua hacia más ser, hacia la Eternidad, la Plenitud y el Absoluto. Por esta Plenitud y este Absoluto es capaz de valorar y medir; crea una jerarquía de valores que regulan y gobiernan su acción moral. Teilhard recoge la vieja idea de Nicolás de Cusa que considera al hombre como microcosmos porque está en relación y resonancia con el universo entero y la hace avanzar ya que, según él, todo el cosmos ha venido a confluir en el hombre. Dotado de una estructura psíquica compleja, su pensamiento es capaz de la verdad, es capaz de unificar y de objetivar la realidad estramental. Dotado de lenguaje, por medio de sig-



nos e imágenes, puede expresar la verdad de los fenómenos y aún por analogía, las realidades espirituales. Por él es capaz también de entrar en relación con sus semejantes y así lograr una comunicación interpersonal en la que encontrará completamente a sus insatisfacciones. Por su carácter biológico y corporal posee una efectividad compleja, ambigua, capaz de desorden y, sin embargo, en sus formas superiores, energía del más alto valor porque es la que provoca la acción, es el instrumento de curiosidad intelectual y del amor, forma suprema de la energía humana en la que la persona se supera a sí misma. La afectividad y el amor hacen también al hombre capaz de sufrimientos, condición natural de la vida y del progreso.

#### XIV. EL HOMBRE REALIDAD VIVA, ESPIRITUAL, PERSONAL COMUNITARIA, HISTORICA Y RELIGIOSA.

Después de recoger las diversas y descarnadas respuestas que han sido dadas a la pregunta ¿qué es el hombre? nos queda una doble impresión, ambas sobrecogedoras. Por una parte, el hombre es una realidad problemática tan misteriosa y rica que acoge todo el esfuerzo de los hombres sin que explicación alguna pueda agotar dicha riqueza. Por otra parte, el hombre, capaz de comprender y explicar tantas cosas, al intentar explicar lo que más le interesa, él mismo, consigue explicaciones tremendamente obscuras y con frecuencia contradictorias.

Por eso, aventurarse a dar una respuesta original se pierde en las sombras de lo imposible y aumentaría el número de pretensiones que llegarían a logros contradictorios respecto a respuestas aportadas por pensadores interesados en la realidad hombre. Es muy difícil ser original queriendo explicar al hombre. Quizá ni convenga ser original. Lo que se ha dicho acerca del hombre por el hombre conviene acogerlo con la emoción de quien recibe un tesoro ideológico. Toda voz del hombre sobre el hombre está cargada con la emoción silenciosa de quien se acerca a lo desconocido y poco a poco la luz va clarificando al menos sus contornos. Con todas las voces y acentos de los filósofos del hombre es posible escuchar una sinfonía que en su despliegue armonioso va repitiendo temas y melodías aceptadas ya como clásicas. No se termina la sinfonía pero nos resultan familiares algunos temas.

¿Cuáles son esos temas iterativos?

Indiscutiblemente que la realidad hombre ha sido valorada a retazos, no cabía otra posibilidad. De todos ellos se puede construir una imagen bastante aproximada de lo que es el hombre. Zubiri genialmente comienza llamando al hombre “animal de realidades”. Un ser que en su estructura viva, integra la animalidad, la expresión

exuberante del reino animal, abarcando las realidades espiritual, personal, comunitaria, histórica y religada. Se trata de una unidad perfecta, una misma estructura con diversos niveles superpuestos componen la estructura esencial del hombre. Víctor E. Frankl también se expresa en estos términos cuando habla de las capas física, psíquica y espiritual como niveles no superpuestos sino vistos de lo exterior hacia el interior donde el núcleo personal o yo es radical libertad y responsabilidad. (1).

Un análisis de la esencia del hombre encontrará su punto de partida en la distinción entre el cuerpo y el centro del yo. En ello se basa la distinción entre lo físico y lo orgánico y también, al menos para nuestra conciencia actual entre el alma y la corporalidad. Una consideración más detenida de los datos de la experiencia interna y de las formas que toman las relaciones y las actitudes frente al mundo exterior tropieza aún con diferencias más profundas. Según éstas, una conciencia sorda de la propia vitalidad orgánica, por ejemplo, se diferencia del yo que se expresa en la afirmación del instinto, es decir, en la esfera del sentimiento y de la conciencia moral y en el ámbito de lo personal. Por tanto no confundimos unidad estructural e identidad ontológica de los diversos niveles que componen esa unidad estructural. Por ejemplo la vida del espíritu aunque condicionada por procesos sensibles y orgánicos, no puede ser concebida como una forma y organización particular de este proceso. No puede consistir en un perfeccionamiento formal de fenómenos sensibles, porque es también esencialmente autodeterminación y autoformación y porque la organización de lo "sensible", de sus relaciones y sus proporciones jamás podría producir la reflexibilidad del espíritu. Así se comprende la definición aristotélica de "alma como forma de un cuerpo orgánico". El alma no puede ser forma en el sentido de un componente esencial totalmente correlativo a la materia; es forma en cuanto que eleva el nivel propio de la materia a su propio nivel y lo eleva de tal manera, que la parte material del hombre se convierte en un medio apropiado para la comunicación con el mundo exterior.

---

(1) Víctor E. Frankl, *Psicoanálisis y Existencialismo* Breviarios Fondo de Cultura Económica México.

Aquí caben las expresiones que en su reducto literal parecen carecer de sentido “el hombre ama con el cuerpo y come con el espíritu”.

El hombre contiene todos los grados esenciales de la existencia, y en particular de la vida; y en él llega la naturaleza entera a la más concentrada unidad de su ser.

En él estará el “impulso afectivo sin conciencia, sensación y representación de la planta”, en él “la conciencia, sensación, instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica de los animales “y en el “la exclusividad de la unidad concentrada de la persona que se recoge sobre sí misma, es decir, el espíritu” (Max Scheler). Esta unidad implica un centro siempre idéntico de despliegue y actividad a la par que de referencia de todos los actos humanos, es decir, un yo personal único, irrepetible e insustituible. Este yo personal es esencialmente abertura y comunicación, solo se puede realizar en la comunicación de su riqueza y en la participación de la comunicación de otras personas, formando la verdadera comunidad. En esta abertura y comunicación personal el hombre se realiza y trata de realizar su propia historia, es una realidad histórica. Y en ese disponer de sí mismo en libertad (espíritu) para comunicarse, dar acogida al tu (comunidad), realizarse, estar abierto al futuro (historia), el hombre se constituye en referencia transcendente hacia el misterio absoluto, (el hombre es un ser religado a Dios).

#### **A) EL HOMBRE REALIDAD ESPIRITUAL**

Max Scheler en su libro “el puesto del hombre en el cosmos” (1) hace ver cuál es el puesto singular que ocupa el hombre en la estructura total del mundo biopsíquico. Cree Max Scheler que el límite de lo psíquico coincide con el límite de la vida en general que junto a las propiedades objetivas que pertenecen esencialmente al fenómeno de las cosas llamadas vivas (automovimiento, autoformación etc.) presentan los seres vivos otro carácter, para ellos esencial y que es el hecho de que no sólo son objetos para los observadores externos,

---

(1) Max Sheler. El puesto del hombre en el Cosmos, Editorial Losada Buenos Aires.

sino que poseen además un ser para sí, un ser íntimo, en el cual se hacen íntimos consigo mismo. Las diversas realizaciones de la vida han ido progresivamente perfeccionando ese ser íntimo, ese centro, ese núcleo. Pareciese coincidir con ese movimiento de enrollamiento de que nos habla Teilhard, con su evolución ascendente y convergente hasta que con la concentración del pensamiento y la conciencia reflexiva, el hombre es plenamente un ser para sí, posee un ser íntimo, en el cual se hace íntimo a sí mismo. Es el yo del que habla la psicología profunda, el existencialismo. etc.

Para seguir los pasos de ese enrollamiento progresivo, a mayor complejidad mayor conciencia diría Teilhard, es lógica una confrontación de las diversas realizaciones de la vida. El grado supremo de la vida es precisamente el espíritu. Es aquí donde las diversas ideologías pueden distanciarse en sus apreciaciones y explicaciones filosóficas acerca del hombre. Unos reservan la inteligencia y la elección libre al hombre negándoselas a los animales superiores, otros especialmente los evolucionistas de las escuelas de Lamarck y Darwin niegan que haya una última diferencia entre el hombre y el animal puesto que el hombre no es más que un animal más desarrollado e incluso, según Kohler y otros, los animales superiores poseen inteligencia.

Carlos Darwin en su obra, *Evolución del hombre*, concluía así el capítulo sobre la sicología comparada: "No puede haber duda de que la diferencia entre el espíritu del hombre más bajo y el espíritu del animal más alto es enorme... Sin embargo, la diferencia espiritual entre el hombre y los animales superiores, por grande que ella sea, es cuantitativa, no cualitativa". Es decir, entre el animal superior y el hombre inferior no hay sino un paso más de perfección material.

Indiscutiblemente que el animal superior ofrece una vida psíquica riquísima tanto en su aspecto afectivo: se entristece, se alegra, tiene celos, amistad, lucha por su supremacía, como en el aparentemente inteligente. Los perros, caballos, chimpancés parece que entienden y en muchos de sus actos y actitudes nos queda la duda de si son o no inteligentes. Tenemos la impresión de leer en su mirada la palabra inteligencia, de pensar que algún obstáculo se interpone a la exteriorización plena de la misma cual si estuviese prisionera en un almacén orgánico deficiente.

## INSTINTO

Analicemos la forma psíquica del animal en su estructura de instinto, memoria asociativa e inteligencia.

**Instinto.** La forma psíquica esencial, que sigue al impulso afectivo extático (plantas en el orden gradual y objetivo de la vida, es el instinto, palabra de sentido e interpretación muy oscuros y discutidos. Puede definirse: "Conjunto de tendencias naturales que derivan de las necesidades fundamentales o primarias del viviente". Estas se identifican con la naturaleza del viviente sensible y se definen por ella. Por esta razón puede también definirse el instinto por la llamada "conducta" del ser vivo. La conducta de un ser vivo es, en primer término, objeto de una observación externa y posible descripción. Toda conducta es siempre también expresión de estados internos. Puede y debe, por tanto, ser explicada siempre de dos modos, fisiológica y psicológicamente a la vez. Tan erróneo es proferir la explicación psicológica a la fisiológica como ésta a aquella. En este sentido, llamamos instintiva una conducta que posee las siguientes notas: ha de tener, en primer lugar, relación de sentido, ya porque posea positivamente sentido, ya porque sea errada o estúpida, es decir, que ha de ser tal, que resulta teleoklina para el todo del viviente o el todo de otros vivientes (o en servicio propio o en servicio ajeno); ha de transcurrir, en segundo lugar, con cierto ritmo. La relación de sentido no necesita referirse a las situaciones presentes; puede enderezarse también a situaciones muy lejanas en el tiempo y en el espacio. Un animal prepara algo con sentido para el invierno o para la puesta de los huevos, por ejemplo; aunque se puede probar que no ha vivido todavía como individuo situaciones análogas y que están descartadas también la comunicación, la tradición, la imitación y la copia de otros compañeros de su misma especie. El animal se conduce como se conducen los electrones, según la teoría de los quanta: "como si" previese un estado futuro. Un tercer carácter de la conducta instintiva es que sólo responde a aquellas situaciones que vuelven de un modo típico y son importantes para la vida de la especie, mas no para la experiencia particular del individuo. El instinto está siempre al servicio de la especie, ya sea la propia, ya una especie extraña u otra con la cual la especie propia se encuentra en importante relación vital (como las hormigas y sus huéspedes, las agallas de los vegetales, los insectos y las aves que fecundan las plantas, etc.). Es-

te carácter distingue netamente la conducta instintiva: primero, del "autoadiestramiento" por la prueba y el error, así como de todo "aprendizaje"; y segundo, del uso del intelecto, que están ambos primordialmente al servicio del individuo y no al de la especie. La conducta instintiva no es nunca, por tanto, una reacción a los contenidos especiales del medio, contenidos que cambian de individuo en individuo, si no a una estructura totalmente singular, a una disposición típica y específica de las partes posibles del mundo ambiente. Mientras los contenidos especiales pueden cambiar ampliamente, sin que el instinto se extravíe y conduzca a acciones fallidas, la menor alteración de la estructura tendrá extravíos por consecuencia. A esta utilidad para la especie responde también, en cuarto lugar, el hecho de que el instinto sea en sus rasgos fundamentales innato y hereditario; y lo sea en cuanto facultad específica de conducirse y no sólo en cuanto facultad general de adquirir determinados modos de conducta, como naturalmente son la facultad de habituarse, adiestrarse, comportarse con inteligencia. El innatismo no quiere decir que la conducta digna del hombre de instintiva haya de entrar en juego inmediatamente después de nacer; significa tan sólo que es correlativa a determinados períodos de desarrollo y madurez, y eventualmente incluso a diferentes formas de los animales. Un carácter muy importante del instinto es, por último, que representa una conducta independiente del número de los ensayos que hace un animal para afrontar una situación; en este sentido puede decirse que el instinto está "listo" de antemano. Así como la organización propia de los animales no puede considerarse originada por pequeñas variaciones diferenciales, tampoco puede considerarse el "instinto" como una suma de movimientos parciales triunfantes. El instinto puede, sin duda, especializarse por obra de la experiencia y del aprendizaje, como se ve, por ejemplo, en los instintos de los animales cazadores, en quienes es innato perfectamente el instinto de perseguir una pieza determinada, mas no el arte de practicar esta caza con éxito. Pero lo que el ejercicio y la experiencia consiguen en esto es comparable exclusivamente a las variaciones de una melodía, no a la obtención de una melodía nueva. Lo que un animal puede representar y sentir viene en general determinado y dominado a priori por la relación de sus instintos con la estructura del mundo circundante. Lo mismo pasa con las reproducciones de su memoria, que tienen lugar siempre en el sentido y en el marco de sus "funciones instintivas" predominantes; la frecuencia de los enlaces asociativos,

de los reflejos condicionados y de la práctica, tiene sólo una importancia secundaria. Todas las vías nerviosas aferentes se han formado en la historia de la evolución después de la disposición de las vías nerviosas aferentes y de los órganos del éxito.

El instinto es, sin duda alguna, una forma del ser y del acontecer psíquicos más primitiva que los complejos anímicos determinados por asociaciones. Por eso el instinto no puede reducirse como creía Spencer, a una herencia de formas de conducta fundadas en el hábito y el autoadiestramiento. Pero tampoco puede reducirse la conducta instintiva a una automatización de la conducta inteligente. Intentando interpretar psíquicamente la conducta instintiva, diremos que representa una separable unidad de prescencia y acción, de tal suerte que nunca se da más saber del que entra simultáneamente en el momento subsiguiente de la acción. El saber, que reside en el instinto, parece ser, además, no un saber por representaciones e imágenes, ni menos pensamientos, sino sólo un sentir resistencias con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atrayentes y repelentes.

## MEMORIA ASOCIATIVA

Esta facultad no pertenece en modo alguno a todos los seres vivos, como Hering y Semon creían. Falta a las plantas. Debemos atribuirle únicamente a los seres vivos cuya conducta se modifica lenta y continuamente en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada de sentido y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que la medida en que su conducta nos aparece con sentido en un momento determinado, está en rigurosa dependencia respecto del número de ensayos o de movimientos llamados de prueba. El hecho de que un animal haga espontáneamente movimientos de prueba y además tienda a repetir los movimientos, lo mismo si tienen por consecuencia placer que disgusto, no obedece a la memoria, sino que es supuesto de toda reproducción y constituye una tendencia innata (la tendencia a la repetición). Pero el hecho de que el animal trate de repetir posteriormente los movimientos que tuvieron éxito para la satisfacción positiva de un impulso cualquiera, con más frecuencia que aquellos otros que condujeron a un fracaso, de suerte que los primeros se “fijan” en el animal, es justamente el hecho fundamental que llamamos principio del éxito y



el error. Allí donde encontramos estos hechos decimos que hay ejercicio, cuando sólo se trata de lo cuantitativo; o adquisición de hábitos; o autoadiestramiento; o, cuando el hombre interviene, adiestramiento.

La base de toda memoria es el reflejo que Pavlov ha llamado reflejo condicionado. Por ejemplo, un perro segrega determinados jugos estomacales no sólo cuando la comida llega a su estómago, sino cuando ve la comida u oye los pasos de la persona que suele llevársela. El hombre segrega jugos digestivos incluso cuando se le sugiere en sueños que está tomando el alimento correspondiente. Si al realizar un acto provocado por un estímulo, se hace sonar simultáneamente y reiteradamente una señal acústica, puede llegar a ejecución el acto citado, si en el estímulo adecuado, al presentarse la señal acústica. Estos hechos se llaman "reflejos condicionados". La llamada ley asociativa- según la cual un complejo de representaciones tiende a reproducirse y a completar sus miembros ausentes, cuando es revivida sensorial o cinéticamente una parte de dicho complejo no es sino el análogo psíquico del reflejo condicionado. Asociaciones completamente rigurosas de representaciones aisladas, que sólo estuviesen sometidas a esta ley de contigüidad y de semejanza, esto es, de identidad parcial de las representaciones iniciales con complejos anteriores, no pueden darse nunca; como tampoco un reflejo completamente aislado y siempre igual, de un órgano bien localizado; ni tampoco una sensación rigurosamente proporcional al estímulo, esto es, independiente de todas las cambiantes actitudes impulsivas y de todo el material de la memoria. Todos estos conceptos (sensación, reflejo asociativo) tienen, por tanto, el carácter de conceptos límites, que sólo indican la dirección de cierta clase de transformaciones psíquicas o fisiológicas.

El principio de la memoria actúa hasta cierto grado en todos los animales y se presenta como consecuencia inmediata de la aparición del arco reflejo, es decir de una separación de los sistemas sensorial y motor.

Pero en su difusión hay enormes diferencias. Los típicos animales de instintos, con estructura cerrada como una cadena, son los que menos lo revelan; los que lo revelan más netamente son los animales de organización plástica, poco rígida, con grande y amplia facilidad para combinar movimientos parciales, convirtiéndolos en otros

nuevos (como los mamíferos y los vertebrados en general). Desde el primer momento de su aparición, este principio se une estrechamente con la imitación de los movimientos y de las acciones, que se funda en la expresión de los afectos y en las señales de los compañeros de especie. La imitación y el “copiar” no son sino especializaciones de aquella tendencia a la repetición, que actúa primero frente a las propias vivencias y formas de conducta y representa, por decirlo así, el motor de toda memoria reproductiva. La unión de ambos fenómenos da origen al importante hecho de la tradición, que añade a la herencia biológica una dimensión completamente nueva: la determinación de la conducta por el pasado de la vida de los compañeros de especie. Este hecho debe, por otra parte, distinguirse con el mayor rigor de todo recuerdo consciente y libre de lo pretérito y de toda tradición fundada en signos, fuentes y documentos. Mientras que estas últimas formas de tradición son peculiares sólo del hombre, aquella tradición aparece ya en las hordas, manadas y demás formas de sociedad animal. El rebaño “aprende” lo que los más adelantados hacen y pueden transmitirlo a las generaciones venideras. La tradición hace posible cierto “proceso”. En cambio, toda auténtica evolución humana descansa esencialmente, en efecto, en un creciente descoyuntamiento de la tradición. El recuerdo consciente de los acontecimientos individuales, vividos una sola vez, y la continua identificación de una pluralidad de actos memorativos, referidos a una misma cosa pasada (todo lo cual es probablemente exclusivo del hombre), representa siempre la disolución, la verdadera muerte de la tradición viva.

Los contenidos tradicionales no son dados siempre como presentes; no tienen fecha y se muestran eficaces para nuestra acción presente, sin llegar a ser objetivos en una determinada distancia de tiempo. En la “tradición”, el pasado nos sugiere más de lo que sabemos de él.

Con respecto a la inteligencia técnica, el principio de la asociación es, pues, relativamente un principio de rigidez y de hábito —un principio “conservador” pero con respecto al instinto es un poderoso instrumento de liberación. Crea una novísima dimensión a las posibilidades que la vida tiene de enriquecerse. Otro tanto pasa también con los impulsos. El impulso, emancipado del instinto, aparece hasta cierto punto ya en los animales superiores, y con él el horizonte de la demasia; el impulso así emancipado se convierte en fuente

de posibles placeres, independientemente del conjunto de las necesidades vitales. El impulso sexual, por ejemplo, es un incorruptible servidor de la vida, mientras queda sujeto al profundo ritmo de las épocas de celo, encajadas en los cambios de la naturaleza. Pero emancipado de este ritmo instintivo, tórnase más y más libre fuente de placer y puede rebasar con mucho el sentido biológico de su existencia, en los animales superiores, especialmente en los domesticados (ejemplo: el onanismo de los monos, perros, etcétera). Si la vida impulsiva, que en su origen se refiere únicamente a las formas de conducta y a los bienes, no al sentido del placer, es utilizada por principio como fuente de placer, representa una manifestación de vejez, no sólo en la vida del individuo, sino también en la de los pueblos, como atestiguan el viejo bebedor, que “apura la última gota” y otros ejemplos análogos de orden erótico. Manifestación de vejez es asimismo la separación entre las alegrías consiguientes al ejercicio de las funciones psíquicas superiores e inferiores y el estado de deleite que acompaña la satisfacción de los impulsos, así como el predominio de este deleite sobre las alegrías propias de las funciones vitales y espirituales. Pero sólo en el hombre toman monstruosas formas ese aislamiento del impulso, que se separa de la conducta instintiva, y esa distinción entre el placer de la función y el deleite del estado. Por eso se ha dicho con razón que el hombre puede ser más o menos que un animal pero nunca un animal.

#### INTELIGENCIA PRACTICA (ANIMALES SUPERIORES)

Siempre que la naturaleza ha producido esta nueva forma psíquica de la memoria asociativa, ha depositado ya en sus primeros brotes el correctivo de sus peligros. Y este correctivo no es otro que la inteligencia práctica como se le llama, que en principio está todavía orgánicamente condicionada. Enlazadas estrechamente con ellas aparecen la facultad y la acción de elegir y la facultad de preferir entre los bienes o entre los compañeros de especie, en el proceso de la reproducción (comienzos del eros).

Podemos empezar definiendo la conducta inteligente, sin recurrir a los procesos psíquicos. Un ser vivo se “conduce” inteligentemente cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las notas siguientes: 1) tener sentido, ya porque la conducta resulte “cuerda”, ya porque la conducta, fallando el fin, tiende empero

manifiestamente al fin y resulte por tanto “necia”; 2) no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo; 3) responder a situaciones nuevas, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo; 4) y acontecer de súbito y sobre todo independientemente del número de ensayos hechos con anterioridad para resolver un problema planteado por algún impulso. Hablamos de inteligencia orgánicamente condicionada, mientras el proceder interno y externo, que el ser vivo emplea, esté al servicio de un movimiento impulsivo y de la satisfacción de una necesidad. Llamamos, además esta inteligencia práctica, porque su sentido último es siempre una acción, por medio de la cual el organismo alcanza o falla su fin impulsivo. Supone pues en el fondo una facultad de captar y de manipular ciertos objetos según su destino, bajo la acción de impulsos vitales que tienden a obtener un resultado deseado.

Hoy hay una embrollada discusión, que científicamente no está resuelta y que sólo de un modo superficial puedo tocar aquí sobre si los animales, en particular los antropoides superiores, los chimpancés, han alcanzado o no la fase de la vida psíquica que aquí describimos. La discusión, en que han sido parte casi todos los psicólogos, no se ha acallado aún, a pesar de haber publicado Wolfgang Kohler, en las Memorias de la Academia de Ciencias de Prusia, las experiencias que hizo con chimpancés durante varios años, y que llevó a término con asombrosa paciencia e ingeniosidad en el Instituto Alemán de Experimentación de Tenerife. Kohler atribuye acciones inteligentes muy sencillas a los animales de sus experimentos. Otros investigadores las discuten. Casi todos tratan de corroborar con otras razones la doctrina antigua de que los animales no poseen más que memoria e instinto y de que la inteligencia, incluso en la forma de razonamiento primitivo (sin signos) es un monopolio y aun el monopolio del hombre. Las experiencias de Kohler consistían en intercalar entre el fin del impulso (por ejemplo, una fruta, un plátano) y el animal, rodeos u obstáculos u objetos capaces de servir de “instrumentos” (cajones, palos, cuerdas, varios palos encajables unos en otros, palos que necesitarán ser antes fabricados o preparados para el fin), todos ellos cada vez más complicados, y observar si, cómo y con qué presuntas funciones psíquicas y dónde residen los límites precisos de sus facultades de ejecución. Las experiencias han demostrado claramente que las acciones de los animales no pueden explicarse todas por instintos y procesos asociativos, sino que en algunos

casos hay acciones inteligentes en el sentido antes decrito. Esbozamos de un modo breve lo que parece haber en esta inteligencia condicionada orgánica y prácticamente. En el momento en que el fin del impulso, por ejemplo, una fruta, brilla ante los ojos del animal y se destaca e individualiza enérgicamente sobre el restante campo visual, transfórmanse de un modo peculiar todos los objetos contenidos en el mundo circundante del animal, particularmente el campo óptico comprendido entre el animal y el mundo circundante. Es la dinámica misma de los impulsos del animal la que empieza aquí a realizarse y a dilatarse, invadiendo los componentes del medio. El objeto que usa el animal toma el valor funcional, dinámico, y en rigor puramente ocasional, de “algo para acercar la fruta”. Para el animal, la cuerda, el palo mismo parecen “dirigirse” si no moverse, hacia el fin dado ópticamente. Aquí sorprendemos en su origen primero el fenómeno de la causalidad, que no consiste exclusivamente en una sucesión regular de los procesos. “Causar” es, pues, un fenómeno que se funda en la objetivación de la causalidad inherente a la acción impulsiva, causalidad vivida por el ser vivo en las cosas del ambiente y en este caso causar coincide aún por completo con servir de “medio”. Sin duda, la reestructuración descrita no tiene lugar por obra de una actividad consciente reflexiva, sino mediante una suerte de “trastrueque” intuitivo de los ingredientes mismos del medio. Lo que el animal no tiene, con plena certeza, es la facultad de preferir entre los valores mismos por ejemplo, lo útil a lo agradable— prescindiendo de los bienes concretos y singulares. En todo lo afectivo, el animal está mucho más cerca del hombre que en lo que se refiere a la inteligencia. Ofrendas, reconciliaciones, amistades y otras cosas parecidas pueden encontrarse entre los animales.

Percepciones, imágenes, sentimientos, impulsos, intereses, apetitos, todo esto es también propio del animal. Pero el animal “no piensa”, lo que quiere decir en primer lugar que no trasciende la red de imágenes impuestas por la situación y sujetas a la prueba de los sentidos. No sabe deducir su elemento racional, para el cual la situación dada sólo sería un ejemplo de un caso más general; es la idea abstracta recogida y conservada la única que permite la generalización.

Inteligencia en sentido estricto de la palabra, es “la facultad humana de establecer ideas de valor general, de aplicarlas a juicios y

con alusiones que tengan un alcance objetivo, de traducirlas en palabras y escritos, de crear valores culturales”.

## DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL

Aquí surge la cuestión decisiva para nuestro problema. Después de analizar la vida psíquica del animal nos preguntamos ¿Existe más que una mera diferencia de grado entre el hombre y el animal? ¿Existe una diferencia esencial? ¿Hay en el hombre algo específico suyo, que supere toda organización, por perfecta que esta sea, de lo sensible y la materia y que no puede ser el resultado de sólo la organización y perfeccionamiento de lo material vivo?

Creemos que el principio que hace al hombre un hombre es distinto a lo que podemos llamar “organización de la materia viva”; ni puede reducirse a la “evolución natural de la vida” considerada como “organización exclusivamente material”, aunque se dé y surja precisamente en esa organización y evolución material.

Espíritu es la palabra que se ha usado tradicionalmente para expresar ese principio, ese algo específico del hombre por el que éste se sitúa en un plano esencialmente distinto del animal sin dejar por eso de ser animal, ni pensando por eso que le ha sido infundido desde el exterior como elemento que completara una realidad deficiente y llamada a ser más.

El hombre es una realidad viva espiritual y por ella el hombre es hombre aún en sus actos más similares con los del animal. El hombre comerá, dormirá, se reproducirá, se relacionará sexualmente, matará... pero no como un animal, sino como un animal humano. Lo animal se eleva al plano humano y lo humano se expresa valiéndose de lo animal. Alguien ha dicho que el hombre es el animal más animal queriendo significar el uso inteligente de la animalidad: Por eso su vida sexual será más refinada (Desmond Morris) en *El mono desnudo*, o será un animal de rapiña (Spengler) hecho para destruir y matar. Propiamente ya no se da lo animal. Se da sólo lo humano que puede asemejarse a lo exclusivamente animal.

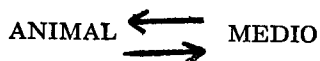
¿Qué es el espíritu, este modo de ser tan decisivo y específico del hombre, que en su integración con la corporeidad hace del hom-

bre algo exclusivo y único? No pretendemos definirlo. Es mejor descubrirlo, mejor aún, aceptarlo como realidad estructural del hombre.

El hombre así como se expresa a semejanza del animal se expresa diferenciándose radicalmente de él, se expresa, se vive, se realiza, se hace, se siente y se descubre como realidad espiritual.

El hombre ya no se siente vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, es libre frente al mundo circundante, está abierto al mundo a diferencia del animal.

En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción toda reacción llevada a cabo incluso la "inteligente", procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que no sea interesante para estos impulsos, no es dado; y lo que es dado, es dado sólo como centro de resistencia a sus apetitos y repulsiones. Del estado fisiológico-psíquico parte siempre el primer acto en el drama de toda conducta animal, en relación con su medio. La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincracia fisiológica o indirectamente a la morfológica; y además, a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forman una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el animal puede aprehender y retener de su medio, se halla dentro de los seguros límites e hitos que rodean la estructura de su medio. El segundo acto, en el drama de la conducta animal, consiste en producir una modificación real en el medio por virtud de la reacción del animal, dirigida hacia el fin, objeto del impulso. El tercer acto es el nuevo estado fisiológico-psíquico engendrado por esta modificación. El curso de la conducta animal tiene, pues, siempre esta forma:



Ahora bien, un ser dotado de espíritu es capaz de una conducta, cuyo curso tiene una forma exactamente opuesta. El primer acto de este nuevo drama, el drama del hombre, consiste en que la conducta es motivada pudiendo en principio, prescindir del estado fisiológico del organismo humano, pudiendo prescindir de sus impulsos.

El segundo acto del drama consiste en reprimir libremente —o sea, partiendo del centro de la persona— un impulso, o en dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio. Y el tercer acto es una modificación de la objetividad de una cosa, modificación que el hombre vive como valiosa en sí y definitiva. El hombre vive el significado de las cosas, las valora y puede modificar ese valor y significado sin dejarse imponer por ellos.



El animal está pues esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderla nunca “objetivamente”. Sin enfrentarse a ella, sin dominarla o desentenderse de ella.

El animal posee un esquema corporal; pero frente al medio sigue conduciéndose extáticamente, aun en casos en que se conduce de un modo “inteligente”. Lo que en él se echa de menos, es toda facultad de abstracción ideológica, de percepción de las relaciones que superan lo que es puramente evidente así como de reflexión relativa a su propia vida interior. El animal se puede quejar del dolor concreto que sufre, pero jamás se podrá preguntar ¿qué es el dolor? ¿por qué existe el dolor? La matemática nos ofrece ejemplos contundentes en cuestiones de ideación. El animal tiene conciencia, pero no la conciencia de sí mismo. En sus experiencias, jamás llega a captar la idea del “yo”. En su propia esfera de existencia es sumamente susceptible de desarrollo, pero no trasciende el límite fijado a su especie por la naturaleza.

El acto espiritual, en la forma en que el hombre puede realizarlo y en contraste con este simple anuncio del esquema corporal del animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una segunda dimensión y grado del acto reflejo. Tomemos juntamente este acto y su fin y llamemos al fin de éste “recogimiento en sí mismo” la conciencia que el centro de los actos espirituales tiene de sí mismo o la “conciencia de sí”. El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia de sí. El animal no se posee a sí mismo, no es dueño de sí; y por ende tampoco tiene conciencia de sí. No tiene interés propiamente tal. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir



en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre.

Con este tornarse consciente de sí, con esta nueva reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la segunda nota esencial del hombre: el hombre puede también —y ésto es lo más admirable— convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas. Puede reflexionar sobre ella, interpretarla, mejorarla, activarla, dirigirla. Sólo por esto puede también modelar libremente su vida. Se siente en la obligación de hacerlo, de darle un sentido. Es capaz de responsabilidad y esperanza, de angustia e incertidumbre. El animal oye, y ve, hace y descansa pero sin saber qué oye y qué ve, qué hace y por qué descansa. El animal no vive sus impulsos como suyos sino como movimientos y repulsiones que parten de las cosas del medio. El animal no tiene una “voluntad” que sobreviva a los impulsos y a su cambio y pueda mantener la continuidad en la mudanza de sus estados psicofísicos. Un animal va siempre a parar, por decirlo así, a una distinta cosa de la que “quiere” primitivamente. Es profundo y exacto lo que dice Nietzsche: “El hombre es el animal que puede prometer”.

Descubrimos pues nuestra espiritualidad en la aprehensión del ser y de la totalidad de lo que es (abstracción) en la capacidad de una reflexión trascendental sobre nosotros mismos (conciencia de sí) en la autodeterminación y en la libertad de nuestras decisiones personales frente a las imposiciones de nuestra constitución orgánica (libertad).

Ernest Cassirer en su libro “Un ensayo sobre el hombre, (1)” matiza esta perspectiva espiritual del hombre con otro aspecto de sumo interés haciendo ver la barrera infranqueable entre el animal y el hombre. Define al hombre no como “animal racional” sino como “animal simbólico” porque el símbolo viene a ser la característica nueva que parece constituir la parte distintiva de la vida humana. De esta manera es el hombre el eje de la cultura. Cassirer, después de haber estudiado las reacciones animales, concluye que el animal

---

(1) Ernest Cassirer: Antropología Filosófica. Breviarios de Fondo de Cultura Económica. Mexico.

posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: una inteligencia y una imaginación simbólicas.

Esto lo hace ver Cassirer en dos casos que la psicología ha presentado como clásicos: se trata de los casos de Laura Bridgman y de Helen Keller, dos criaturas ciegas y sordomudas que aprendieron a hablar gracias a métodos especiales. Aunque los dos casos son bien conocidos y han sido tratados con frecuencia en la bibliografía psicológica, creo conveniente traerlos a recordación una vez más porque representan, acaso, la mejor ilustración del problema general que nos viene ocupando. La señora Sullivan, maestra de Helen Keller, ha registrado la fecha exacta en que la niña empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje humano. Reproduzco sus palabras:

*Tengo que escribirle algunas líneas esta mañana porque ha ocurrido algo verdaderamente importante. Helen ha dado el segundo gran paso en su educación. Ha aprendido que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer... Esta mañana, mientras se estaba lavando, deseó conocer el nombre del "agua". Cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé, "a-g-u-a" y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno... Más tarde fuimos a la fuente e hice que Helen tuviera la jarra bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría y llenaba la jarra deletreé "a-g-u-a" sobre la mano abierta de Helen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletreó "agua" varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre y señaló hacia la fuente y, dando rápidamente la vuelta, preguntó por mi nombre. Deletreé "maestra". Al volver a la casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas ha añadido treinta nuevas palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando por el nombre de cada cosa y besándome de pura alegría... Todas las cosas tienen que tener ahora un nombre.*

*Adonde quiera que vayamos pregunta con ansiedad por el nombre de cosas que no ha aprendido en casa. Se halla ansiosa por deletrear con sus amigas y más ansiosa todavía por enseñar las letras a cualquiera que encuentre. Elimina los signos y las pantomimas que utilizaba antes en cuanto se dispone de palabras que los suplan y la adquisición de una nueva palabra le produce el mayor gozo. Nos damos cuenta de que su cara se hace cada día más expresiva.*

Imposible describir en forma más impresionante el paso decisivo que conduce del uso de signos y pantomimas al empleo de palabras. ¿Cuál fue el verdadero descubrimiento de la criatura en este momento? Helen Keller aprendió antes a combinar una cierta cosa o suceso con un cierto signo del alfabeto manual. Se estableció una asociación fija entre estas cosas y ciertas impresiones táctiles. Pero una serie de tales asociaciones, aunque se repitan y amplíen, no implica la inteligencia de lo que es y significa el lenguaje humano. Para llegar a esta inteligencia la criatura tiene que hacer un descubrimiento nuevo, mucho más importante. Tiene que comprender que cada cosa tiene un nombre, que la función simbólica no se halla restringida a casos particulares sino que constituye un principio de aplicabilidad universal que abarca todo el campo del pensamiento humano. En el caso de Helen Keller este descubrimiento se produjo como un choque súbito. Era una niña de siete años que, con excepción de los defectos en el uso de ciertos órganos de los sentidos, se hallaba en excelente estado de salud y poseía una inteligencia muy desarrollada.

Por el descuido de su educación se había retrasado mucho. Pero repentinamente, tuvo lugar el desarrollo crucial. Operó como una revolución intelectual. La niña empezó a ver el mundo a una nueva luz. Ha aprendido a emplear las palabras, no meramente como signos o señales mecánicas, sino como un instrumento enteramente nuevo de pensamiento. Se le ha abierto un nuevo horizonte, y de aquí en adelante la criatura podrá pasearse a discreción en esta área incomparablemente ancha y libre.

Lo mismo podemos observar en el caso de Laura Bridgman, aunque su historia es menos espectacular. Tanto en capacidad mental como en desarrollo intelectual era muy inferior a Helen. Su vida

y su educación no contienen los mismos elementos dramáticos que encontramos en Helen Keller. Pero en los dos casos se hallan presentes los mismos elementos típicos. Después que Laura aprendió el uso del alfabeto manual, también alcanzó repentinamente el punto en que comenzó a comprender el simbolismo del lenguaje humano. Encontramos a este respecto un paralelismo sorprendente entre los dos casos. “Nunca olvidaré, —escribe miss Drew, una de las primeras maestras de Laura— la primera comida que hicimos después que se dio cuenta del uso del alfabeto manual. Todo objeto que tocaba tenía que tener un nombre y tuve que llamar a alguien en ayuda para que me vigilara los otros niños mientras ella me entrenaba en deletrear las nuevas palabras”.

El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el “sésamo ábrete” que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura. Una vez que el hombre se halla en posesión de esta clave mágica está asegurado el progreso ulterior. Semejante progreso no resulta obstruido o imposibilitado por ninguna laguna del material sensible. El caso de Helen Keller, que alcanzó un alto grado de desarrollo psíquico y de cultura intelectual, nos muestra de una manera clara e irrefutable que un ser humano no depende en la construcción de su mundo humano de la cualidad de su material sensible. Si fueran verdad las teorías del sensualismo, si cada idea no fuera más que una copia tenue de una impresión sensible original, la condición de una criatura ciega, sorda y muda tendría que ser desesperada, pues estaría privada de las verdaderas fuentes del conocimiento; sería, como si dijéramos, un desterrado de la realidad.

Si estudiamos la autobiografía de Helen Keller nos percatamos de que esto no es verdad y, al mismo tiempo, comprendemos por qué no es verdad. La cultura deriva su carácter específico y su valor intelectual y moral no del material que la compone sino de su forma, de su estructura arquitectónica. Esta forma puede ser expresada con cualquier material sensible. El lenguaje verbal posee una ventaja técnica muy grande comparado con el lenguaje táctil, pero los defectos técnicos de este último no destruyen su uso esencial. El libre desarrollo del pensamiento simbólico y de la expresión simbólica no se halla obstruido por el mero empleo de signos táctiles en lugar de los verbales. Si el niño ha conseguido captar el “sentido” del len-

guaje humano, ya no importa tanto el material particular en el que este sentido se le hace accesible. Como lo prueba el caso de Helen Keller, el hombre construye su mundo simbólico sirviéndose de los materiales más pobres y escasos. Lo que vitalmente importa no son los ladrillos y las piedras concretos sino su función general como forma arquitectónica. En el reino del lenguaje, su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los "hace hablar"; sin este principio vivificador el mundo humano sería sordo y mudo. Con este principio, hasta el mundo de una criatura sordomuda y ciega puede llegar a ser incomparablemente más ancho y rico que el mundo del animal más desarrollado.

Una de las mayores prerrogativas del simbolismo humano es la aplicabilidad universal, debida al hecho de que cada cosa posee un nombre. Pero no es la única. Existe otra característica de los símbolos que acompaña y completa a ésta y forma su necesario correlato. Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable. Puede expresar el mismo sentido en idiomas diversos y, aun dentro de los límites de un solo idioma, una misma idea o pensamiento puede ser expresada en términos diferentes. Un signo o señal está relacionado con la cosa a que se refiere de un modo único y fijo. Todo signo concreto e individual se refiere a una cierta cosa individual. En los experimentos de Pavlov el perro puede ser entrenado fácilmente a buscar la comida únicamente después de darle una señal especial; no comerá hasta oír un sonido particular, que puede ser escogido a discreción del experimentador. Pero esto no guarda analogía alguna, como falsamente se ha interpretado tantas veces, con el simbolismo humano; por el contrario, se halla en oposición con el simbolismo. Un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil. Es verdad que el darse cuenta plena de esta movilidad parece ser más bien, un logro tardío en el desarrollo intelectual y cultural del hombre; la mentalidad primitiva raramente se percata de ésto.

El símbolo sigue considerado como una propiedad de la cosa, o igual que otras propiedades físicas. En el pensamiento mítico, el nombre de un dios es parte integral de su naturaleza. Si no invoco al dios con su debido nombre la invocación resulta inoperante. Lo mismo ocurre con las acciones simbólicas. Un rito religioso, un sacrificio, tendrán que ser realizados siempre a la misma manera y con el mismo orden si quieren tener éxito. Los niños se quedan a me-

nudo muy perplejos cuando se dan cuenta por primera vez que no todo nombre de un objeto es un nombre propio y que la misma cosa puede tener nombres diferentes en idiomas diversos. Propenden a pensar que una cosa "es" lo que se la llama. Mas esto representa sólo el primer paso. Todo niño normal aprenderá muy pronto que puede usar varios símbolos para expresar el mismo deseo o pensamiento. Es obvio que en el mundo animal no existe paralelo para esta variabilidad y movilidad. Mucho antes de que Laura Bridgman aprendiera a hablar desarrolló un modo verdadero de expresión, un lenguaje propiamente suyo. No consistía en sonidos articulados sino en diversas expresiones guturales que son descritas como "ruidos emotivos". Tenía la costumbre de emitir estos ruidos ante la presencia de ciertas personas. De este modo resultaban enteramente individualizadas; cada persona de su alrededor era saludada con una emisión especial. "Siempre que encontraba inesperadamente a un conocido escribe el Dr. Lieber, emitía repetidamente la "palabra" de esta persona antes de que empezara a hablar. Era la manifestación del reconocimiento agradable". Pero cuando, gracias al alfabeto manual, la niña captó el sentido del lenguaje humano, la cosa cambió. Ahora el "ruido" realmente se convirtió en un nombre; y este nombre no se hallaba vinculado a una persona concreta sino que podía ser cambiado si las circunstancias parecían requerirlo. Así, un día Laura recibió una carta de su anterior maestra, miss Drew, quien habiéndose casado, era ahora la señora Merton. En esta carta invitaba a Laura a visitarla. Esto le complació mucho, pero encontró que miss Drew había cometido una falta, porque había firmado la carta con su antiguo nombre en lugar de usar el nombre de su esposo. Dijo que tenía que encontrar otro "ruido" para su maestra, pues el que correspondía a Drew no podría ser el mismo que el que correspondía a Merton.

Es claro que los "ruidos" anteriores han sufrido un cambio de sentido importante y muy interesante. Ya no son expresiones especiales, inseparables de una situación concreta particular. Se han convertido en nombres abstractos. Porque el nuevo nombre inventado por la niña no designaba un nuevo individuo sino al mismo individuo en una nueva relación.

Como es natural el descubrimiento real y vivo de nuestra espiritualidad nos lleva a buscar lo que es propiamente el espíritu. Tenemos la sensación de ir tras algo radicado en nosotros, tras algo muy

en el fondo de nosotros, tras un centro, un punto que fluctúa ante nuestros apremiantes esfuerzos para descubrirlo y saber dónde está. No se trata de aprehender el espíritu con los recursos de la manipulación técnica y material. Simplemente somos un ser todo él realidad viva, estructura viva material espiritual. Pero realidad estructural, no mera aglomeración fortuita y confusa de sensaciones, ideas, tendencias actos psíquicos, ni un caudal por el cual fluyen paralelamente las experiencias vitales más variadas.

En oposición a la variedad de actos y de materias de estas experiencias, el “yo” se presenta siempre como sujeto consciente, se manifiesta idéntico a sí mismo. Esta “unidad de la conciencia” ha sido siempre considerada por los psicólogos como el fenómeno central y el problema más difícil de explicar. Rápidamente se ha abandonado el intento de reducir ese “yo” a una pura apariencia de conciencia o al hecho de la percepción siempre invariable de su propio cuerpo.

El trasfondo de la vida y de las experiencias íntimas de nuestra alma no se deja interpretar como una suma de experiencias o como un conjunto consciente desprovisto de sujeto. Este, conociendo inmediatamente la variedad y la riqueza de sus experiencias, las reconoce como “suyas”; se conoce “a sí mismo” y en “sus experiencias”; reflexiona sobre “sí” y sobre “sus” “experiencias”, “se” percibe como un ser que conoce, que actúa y permanece el mismo e idéntico en estados diferentes sucesivos. Posee una clara “conciencia de su conciencia” y reflexiona sobre las relaciones inteligibles o no de su conciencia.

## “EL YO”

El sujeto “yo”, que se siente a sí mismo por medio de una clara conciencia no es una apariencia vaga, ni una suma de actos o de experiencias de donde el “yo” estaría ausente; este sujeto constituye, por el contrario el fenómeno fundamental, sin el que ninguna manifestación consciente sería posible.

Se ve así que la necesidad de sentir los actos conscientes como propios del “yo” o de concebir al “yo” como el sujeto que actúa, conoce y asimila estos actos no es una alucinación impuesta por nuestra

naturaleza; no es una necesidad puramente subjetiva; constituye por el contrario, un estado de cosas objetivo tan claro y tan inteligible como la misma existencia del mundo exterior. Este “yo” de los actos del pensamiento consciente es precisamente lo que llamamos hoy “alma”. Sería conveniente dar la siguiente definición: “el yo” es el sujeto personal de los actos espirituales y conscientes, que se sabe idéntico al “yo” de los actos de percepción y que de esta forma afirma indirectamente su identidad con el “yo” corporal reconociéndose al mismo tiempo como “yo” individual y social, y oponiéndose irreductiblemente por esto mismo a cualquier “no-yo”.

## **B) EL HOMBRE REALIDAD PERSONAL**

Al analizar al hombre en su actuación descubrimos su verdadero ser. El hombre, lo hemos visto, se presenta a nuestra observación y vivencia como el ser complejo que participa de la naturaleza de los vivientes, en general, especialmente de los mamíferos superiores; pero por otro lado se sale del marco meramente biológico; el hombre es además un ser psicológico, esto es, un ser rico en emotividad, dotado de afectos múltiples y que además es una realidad, una existencia personal.

Al hablar de su realidad espiritual hemos procurado destacar su especificidad ontológica. La espiritualidad no es sólo una característica del hombre. Es algo más. La espiritualidad es ante todo un constituyente que diferencia radicalmente al hombre de los demás seres mundanos. La espiritualidad es “lo distinto”, lo exclusivo de la existencia humana. Es un ser de otro tipo, una entidad de otro grado y condición, en otras palabras un ser “sui generis”. Por esta causa lo espiritual debe ser lo genuino en el hombre, como aquel aspecto del ser humano que es indeducible e irreductible a lo puramente fáctico, a lo psicofísico como tal. Lo espiritual es en el hombre el punto de vista superior, desde donde la psicofisis cobra su sentido.

Ortega y Gasset decía gráficamente que el hombre puede ensimismarse porque tiene un “en sí” donde habitar, cosa que no tienen los animales. Estos siempre viven en otros, siempre están alterados: el hombre no solamente puede alterarse sino que puede también ensimismarse. Esto, lo espiritual, lleva al hombre a poder decir “yo”. Llamamos persona a ese “yo” centro único, individual,



subsistente activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, centros funcionales “de vida”, que considerados por dentro, se llaman también centros “ánimicos”.

Los escolásticos han llamado a la persona la “subsistencia individual racional”. Aquello que en mí es lo más mío, lo que sostiene todo lo mío, a lo que se refiere todo lo mío y de lo que parte todo lo específicamente mío como hombre. Conviene clarificar este “yo” porque cuando digo “yo” . . . me siento como algo único, insustituible e irrepetible que me hace a mí un ser pleno para mí y para los demás y que me hace ser “yo” para mí y para los demás. Soy una persona humana capaz de tener un significado y una repercusión en mí y en los demás, capaz de reflexión consciente y de libertad responsable, capaz de co-existencia, co-municación y con-vivencia.

Al analizar y describir este “yo” personal, es decir, persona, se han dado múltiples explicaciones, denotando una vez más lo rico y misterioso que es el hombre. Se habla de yo-psicológico y de yo psicológico-metafísico u ontológico. “Yo” significa desde luego en el sentido amplio el conjunto de los hechos psíquicos personalizados, lo que lo hace sinónimo de conciencia objetiva. Este es el sentido en que se opone el “Yo” al “No-yo”. Significa también en sentido más estricto la personalidad de estos hechos, el principio que los posee y los conoce. Hay, por lo tanto, lugar a distinguir un “yo” objeto y un “yo” sujeto. Un “yo” poseído y un “yo” que posee. Un “yo” conocido y un “yo” que conoce.

Estos dos aspectos de la conciencia humana nos dan por lo menos una distinción preciosa que debemos retener. Es la distinción entre lo variable y lo permanente en el “yo”. Distinción entre el “yo” psicológico y el “yo” ontológico. La personalidad y personabilidad que gusta decir Zubiri.

El yo psicológico o la personalidad psicológica es propiamente el conjunto de actos, que aparecen en mi conciencia. El yo ontológico es aquello que en mi misma conciencia aparece como apropiándose todos estos actos; eso que dentro de nosotros dice a cada paso: este pensamiento es mío, esta es mi emoción, yo quiero, etc., y que aparece como el soporte de todos estos actos.

## FENOMENOLOGIA DEL "YO-PSICOLOGICO"

Entendemos por fenomenología del yo-psicológico el conjunto de propiedades con que éste se nos manifiesta.

Es evidente que no pudiendo nosotros conocer el psiquismo humano sino ante todo a través de la conciencia, es precisamente por el estudio de los datos inmediatos de la conciencia psicológica por donde debemos comenzar. Ahora bien, la conciencia presenta, en cuanto se refiere a nuestros estudios, los siguientes caracteres, que con pequeñas variantes hallamos registrados por todos los psicólogos, prescindiendo de ulteriores afirmaciones acerca de los hechos.

Es, pues, un hecho de conciencia empírica, comprobado unánimemente por los psicólogos, la percepción de una distinción irreductible entre el "Yo" y el "No-yo".

Identidad: El "yo" y el "no-yo". El hombre es un individuo. Lo adquirimos por una percepción fundamental de nuestra conciencia, la percepción del "Yo" como opuesto al "No-yo".

Actividad consciente. De inmediato percibimos nuestra vida psíquica, como un conjunto de actos o de funciones, como un continuo flujo vital, una corriente de sensaciones y percepciones, de ideas y recuerdos, de afectos y deseos. Nuestro psiquismo no se parece a las aguas de un lago tranquilo, sino a un manantial, que brota continuamente lleno de vida y dinamismo de las entrañas de la tierra.

Esta actividad, que atribuimos nosotros en parte a seres inferiores, goza en el hombre, por la conciencia del "yo", de una cualidad, irreductible a las cualidades de otros organismos. Es la de la transparencia. Es un ambiente lleno de luz y claridad aquel en que tienen lugar todas las vivencias de nuestra conciencia, tal como aparecen en el primer plano.

Decimos en el primer plano, porque la luz va desapareciendo crepuscularmente, hasta que se llega a una franja donde la transparencia y la lucidez propia de la conciencia es casi imperceptible. Pero ese llamado primer plano de la conciencia goza de una transparencia de que no podemos dudar.

Unidad-Totalidad. Esta actividad de la conciencia no es como una multitud disgregada. Entre los diversos elementos de la conciencia existe un lazo invisible que les hace aparecer como una sola e indivisible actividad; aparecen unificados. En otras palabras, los fenómenos psíquicos representan invariablemente el sello de la unidad. Nada más reconocido por los psicólogos de todas las tendencias.

El yo psicológico, tal como aparece en la conciencia, no es mero agregado de fenómenos psíquicos independientes entre sí. Todos tienen un sello propio, que los manifiesta como pertenecientes a una misma y determinada conciencia; y por los que se distingue de toda otra actividad psíquica, que no pertenezca al mismo yo psicológico.

Ese sello propio de todos los actos de un mismo yo consiste precisamente en que los tales aparecen formando parte de un sistema organizado, que tiene sus características propias. El yo psicológico no es la simple suma de actos o funciones del alma, sino que incluye todas esas funciones "influyéndose unas a otras, como lo hacen ya las funciones fisiológicas, y además lo que éstas no alcanzan, interpenetrándose unas con otras. Son todas esas funciones controladas, unificadas, organizadas". De aquí que el yo psicológico sea a la vez designado como unidad (Einheit) y como totalidad (Ganzheit). "La totalidad que es la vida del cuerpo le llamamos en lo espiritual la "personalidad".

Dwelshauvers expresa la misma realidad, unidad-totalidad, con el concepto de síntesis: El "yo" es la expresión de una síntesis integral de nuestra actividad psíquica.

Precisamente por la experiencia indudable de unidad característica o síntesis, superior a la que aparece entre las funciones fisiológicas, o a la que podría resultar de una mera asociación de los hechos de conciencia, ni el fisiologismo ni el asociacionismo pudieron sostenerse por largo tiempo, ya que no daban la explicación de la realidad revelada por la conciencia.

Identidad histórica. Otro distintivo del "yo" psicológico es el de la identidad; no sólo se reconoce en cada momento como un mismo "yo", sino que se percibe continuo e idéntico a sí mismo a través del tiempo. Esta identidad no alcanza, naturalmente, a los diversos fenómenos psíquicos de una misma conciencia que se renue-

van y cambian incesantemente, sino a la síntesis en que aparecen integrados todos los actos y funciones en una misma conciencia. No hay duda que la misma síntesis individual, la misma modalidad particular de organizarse, los diversos hechos en cada conciencia, que percibíamos ayer o hace mucho tiempo, subsiste también hoy; existen, sin duda, variaciones en esa modalidad, pero los rasgos esenciales son permanentes.

Resumamos la fenomenología del yo psicológico según Jaspers:

1) La conciencia de la Identidad del Yo en oposición a lo externo y a lo otro. 2) Sentimiento de nuestros hechos, una conciencia de nuestra actividad, de cierta manera que nos es propia. 3) Conciencia de la identidad histórica; yo soy el mismo que antes. 4) Conciencia de nuestra simplicidad: yo soy solamente uno en cada momento”.

No cabe duda que la unidad, la identidad y la actividad psicológicas están preparadas por la unidad, la identidad y la actividad orgánicas del cuerpo. Nuestro organismo es uno, no solamente porque es distinto de otros organismos, sino porque presenta la unidad propia de un todo organizado con un principio interior de organización. Esta unidad aparece tanto más perfecta cuando los organismos en cuestión pertenecen a especies superiores; sobre todo la unidad del sistema nervioso hace de la base orgánica y natural de nuestra personalidad una unidad perfecta. Lo mismo podríamos decir de la identidad del cuerpo y de la actividad que desarrolla en sus diversas funciones, sujetas a un principio de orden y de construcción. Esta es, sin duda, una base sólida de nuestra identidad psíquica, pero ella no basta para explicar suficientemente la unidad de nuestra conciencia, en que consiste la individualidad del yo-psicológico.

## LA PERSONALIDAD PSICOLOGICA

Precisamente en la conciencia del yo, característica propia de la personalidad, es donde hallamos el fundamento principal, la fuente más honda de la unidad del yo. Sobre la base fisiológica hay que sobreponer el principio superior de la unidad, la conciencia.

Esto nos explicará la definición de personalidad psicológica que hallamos muy comúnmente en los autores. Es lógico que se re-

duzca a dos elementos fundamentales: 1) Unidad; 2) Transparencia, o en otras palabras, Síntesis consciente, o también Individualidad psicológica. G. W. Allport, en un extenso y profundo estudio de la personalidad en su interpretación psicológica, reúne las definiciones que se han dado de personalidad, desde el punto de vista psicológico, jurídico, social, filosófico y teológico. Las que a nosotros nos interesan son las primeras y podemos por ellas comprobar nuestra afirmación.

Por lo pronto coinciden las definiciones en rechazar, por insuficiente, la concepción psicológica de persona como "suma total", "compuesto", "agregado", "conjunto", "congeries", "constelación", etc., de las reacciones particulares de un individuo. La razón es precisamente porque esos términos no indican la cualidad fundamental. No podemos hablar de personalidad sin incluir la noción de organización y de síntesis. Tal aparece en las definiciones transcritas por Allport.

Finalmente el autor adopta una definición de la personalidad psicológica, que confirma exactamente nuestro punto de vista. Incluye los siguientes elementos, que se pueden reducir a dos: noción de síntesis o unidad, y noción psicológica o transparencia (conciencia) de la unidad: 1º Organización dinámica. 2º En un sistema psicológico que determina la acomodación única (individual) a su medio ambiente.

## EL YO-PSICOLOGICO-METAFISICO

### HACIA EL "YO-PSICOLOGICO-METAFISICO"

El problema. La personalidad psicológica está constituida por el conjunto o totalidad de actos conscientes, que forman una unidad precisamente por ser conscientes, transparentes a sí mismos. Ningún psicólogo pone en duda la existencia de tal personalidad, inmediatamente experimentada.

¿Podremos afirmar con el mismo rigor científico la existencia de una personalidad metafísica? He aquí la cuestión fundamental, sin duda la más fundamental, en el punto que nos ocupa. Toda esa maravillosa actividad del "yo" psicológico aparece ciertamente como una corriente de vida, cuyas partes están íntimamente ligadas entre

sí: forman un todo activo, compacto. Pero ese todo activo no se presenta ante nuestra introspección como desligado, y como subsistente en sí mismo, sino naciente y dependiente de un sujeto, que aparece como la base, a la vez origen y recipiente, de toda actividad psíquica, la que hemos denominado yo-psicológico. Vemos, ciertamente, la corriente de la conciencia como una, pero no la percibimos sino como procediendo inmediatamente del punto de origen. No sólo percibimos el murmullo característico de las aguas, su masa, su volumen, su vida y su unidad, sino que percibimos también la fuente misma de donde brotan.

Esta “fuente íntima”, este punto de origen, este sujeto (el sujeto de la actividad psicológica) que dice “esta actividad es mía”, “yo soy quien la produzco y mantengo”, ése es el yo-ontológico, cuya existencia ahora investigamos.

James llama a este “yo”, más íntimo todavía que el “yo” psicológico, el “yo” en sentido estricto, el cual aparece como el sujeto de los diversos “yo”, tanto del yo-psicológico como del yo material, social y espiritual.

De ese “yo”, que provisoriamente llamamos ontológico, preguntamos ahora: ¿Es una realidad o una ilusión?

EL “YO-OBJETO”, EL “YO-SUJETO”,  
EL “YO-SUJETO-OBJETO”.

Ante todo una aclaración: es preciso reconocer, como lo hacen todos, que en estos dos aspectos distintos del “yo”, el “yo” psicológico hace las veces de objeto, y el “yo” en sentido estricto hace las veces de sujeto que conoce. Es la diferencia que hay entre el pensamiento y el sujeto del pensamiento, el pensar y el que piensa. “Cualquiera que pueda ser el objeto de mi pensamiento, al mismo tiempo que yo pienso, tengo más o menos conciencia del yo, de mi existencia personal”. Es decir, que el mismo “yo-sujeto” se conoce a sí mismo, es un yo-sujeto-objeto. Y éste lo percibo de manera inmediata, espontánea.

## FENOMENOLOGIA DEL "YO ONTOLOGICO"

El yo-ontológico se nos descubre con varias características:

1o. Unidad. En primer lugar el yo aparece como uno en todo momento.

No se dan en nosotros mismos dos sujetos que conocen al mismo tiempo. Aún en los casos de duplicación simultánea de la personalidad no se da una división real del yo, sino que todo lo psíquico pertenece al mismo yo real.

2o. Identidad. Otra característica, con que el yo se nos presenta en la experiencia, es la de su identidad en el tiempo. "Yo que pienso ahora me reconozco como el mismo que pensaba ayer". Es una persuasión común a toda la Humanidad. En resumen: el yo-ontológico aparece idéntico a sí mismo.

3o. Actividad. Pero al mismo tiempo el yo-sujeto aparece como el centro: es el origen, es el comando, que unifica nuestra múltiple actividad consciente. Comando que es efectivo normalmente, pero cuando se pierde, no es porque otro comando interno se haya sobrepuesto a aquél, sino porque él no se gobierna a sí mismo: ningún otro, ni de fuera a dentro, ni de dentro a fuera, puede usurparle su puesto.

4o. Conciencia. Y esto nos revela la última y más preciosa condición del yo-sujeto que la experiencia nos ofrece: la conciencia y la autonomía del yo: el yo es consciente (de sí mismo y de su actividad), el yo es autónomo.

5o. Libertad. De esta característica nace la facultad de ser sui iuris, dueño de sus determinaciones, que ninguna dialéctica puede destruir. "Cualquiera razón que se tenga para someterlo a un determinismo, ella no puede ser más que una razón de doctrina, y que no comprometerá nunca la experiencia inmediata de la actividad y autonomía interiores del yo".

RESUMEN. Si ahora echamos una mirada de conjunto sobre el yo-ontológico, tal cual nos es dado por la experiencia, vemos que todos los datos convergen hacia lo que podríamos llamar el núcleo-

ontológico del yo-sujeto: la unidad. Efectivamente es el yo unidad activa, por ser la única fuente de actividad; es unidad directiva, porque es libre, autónoma de toda dirección extraña, es unidad abierta al mundo y a los otros porque busca un sentido; es unidad individual porque es única e irrepetible; es unidad trascendente porque está referida hacia alguien.

El hombre es realidad personal.

### **C) EL HOMBRE REALIDAD COMUNITARIA**

Al pretender esclarecer la realidad hombre estamos descubriéndola sencillamente porque se nos abre en una obscura-diafanidad, se nos echa encima con un poco de misterio incomprensible y comprendido... desde nuestra posibilidad humana. El hombre supera siempre al hombre. Pero quizá sepamos por qué lo supera. Al hacer hincapié en su realidad espiritual y personal es posible que nuestra pretensión se haya dirigido empírica y reflexivamente demasiado hacia un núcleo específico, propio del hombre, hacia propiedades que expresan su esencia vista preferentemente en sí.

Sin embargo la existencia personal del hombre, el hombre como persona espiritual no está orientado por su misma naturaleza sólo a sí. Precisamente la principal característica de la persona espiritual consiste en su apertura fundamental a la totalidad de los seres, en su trascendencia que lo caracteriza como un ser que puede "estar junto a" los demás seres y especialmente junto a las demás personas espirituales.

Con frecuencia se cree que la vida espiritual debe ser comprendida como pura interioridad, como un reflexivo ser-junto-a-sí y como conciencia de sí; pero se olvida al mismo tiempo que el ser-junto-a-sí espiritual y personal presupone un ser para todo y que la reflexión por la que uno se conoce, se posee y se quiere a sí mismo sólo es posible dentro de un conocimiento y una mirada hacia el ser en su totalidad. No podría darse un conocimiento de sí mismo de carácter y valor ontológicos sin un conocimiento de la situación propia en el orden universal del ser. La posesión espiritual de nosotros mismos no sería posible sin la perspectiva de la posibilidad de otros seres espirituales.



Lo propio del ser humano es estar orientado hacia algo, bien sea este algo una idea, una cosa o una persona. El ser espiritual y personal se caracteriza ante todo, por su "presencia" que significa exactamente "estar junto a". Lo espiritual en el hombre es pues, esa capacidad de trascenderse a sí mismo, de vivir junto con, de estar en relación con el mundo, sobre todo, humano mediante el entendimiento, el sentimiento y el amor.

Es un mérito de la filosofía existencial el haber insistido sobre la necesidad de la entrega, sobre la necesidad de la co-existencia, convivencia, interyoidad, co-municación. El hombre esencialmente, no como lujo, sino como reclamo de su mismo ser y realidad es una realidad comunitaria, se realiza como hombre sólo en comunidad.

Es muy natural que en un intento de fundamentar el carácter comunitario inherente al hombre, se ponga primeramente de relieve la necesidad que tiene de la comunidad en el ámbito corporal, espiritual y personal. Ningún otro ser vivo necesita durante los primeros meses y años de su existencia tan apremiantemente de los demás como el hombre, pues éste carece del instinto innato de seguridad de que están dotados los animales. Estos se desarrollan siguiendo sus aptitudes naturales y adaptándose al ambiente en el que instintivamente están inmersos, con lo que cada generación se encuentra en idénticas condiciones. En cambio, el hombre — con la herencia, la educación y la enseñanza — transmite sus experiencias de generación en generación. Toda cultura se apoya en la posesión común de los bienes espirituales de generaciones pasadas y actuales: "Qué poco somos y poseemos de eso que llamamos, en el más estricto sentido, nuestra propiedad. Todos debemos recibir y aprender, tanto de los que nos precedieron como de nuestros contemporáneos. Incluso el mayor genio no llegaría muy lejos si quisiese debérselo todo a sí mismo. Pero esto no lo captan muchos hombres buenos y se pasan media vida en tinieblas y a tientas con sus sueños de originalidad" (Goethe a Eckermann). Ante todo, las normas del orden moral necesitan la protección y el apoyo de la comunidad, puesto que la comprensión de las sutilezas de la ley moral "no la poseen todos" (Tomás de Aquino).

La sociabilidad esencial del hombre no se funda últimamente en su dependencia externa de los demás, sino en la ordenación de su ser a la comunidad, lo cual significa riqueza, no pobreza. To-

do ser — incluyendo los que carecen de espíritu es “comunicativo” en sentido metafísico (*bonum est diffusivum sui*). De manera especial, el hombre, por ser una sustancia espiritual y personal es, por una parte esencialmente comunicativo, se siente inclinado a transmitir a otros sus propios valores espirituales, y por otra, aspira a participar en los valores espirituales de los demás. Todo ser personal (persona), por tanto, aspira esencialmente a la entrega y a la participación; en otras palabras: está esencialmente ordenado a la comunidad. Comunidad — en sentido metafísico — es la mutua entrega y la mutua participación de los valores personales, y estos valores son los que, de acuerdo con su diversa naturaleza determinan y definen las diversas comunidades en su campo de acción; por ejemplo, el matrimonio, la amistad, etc.

Por ser el hombre esencialmente persona y estar al mismo tiempo en su unicidad personal, orientado hacia la comunidad, ésta se apoya en “una relación primitiva y peculiar de dependencia y de unión”; relación que no se centra únicamente en el “individuo aislado” (individualismo), ni sólo en la comunidad (colectivismo), sino que, en una “doble dirección peculiar” participa a la vez de ambas cosas: “Las personas, por su plenitud interior de valores, están ligadas al conjunto, pero de tal forma que ese conjunto únicamente alcanza la plenitud de valores si está unida a la plenitud de los valores personales de sus miembros” (G. Gundlach). Así entendido, el principio de solidaridad — expresa, en el plano ontológico, la vinculación esencial y mutua que existe entre el individuo y la comunidad, y, en el plano ético, la responsabilidad de ambos en sus relaciones mutuas.

La comunidad no significa la fusión absoluta ni eliminación de la autonomía de la persona en un conjunto dado. Tales son las exigencias del principio ya clásico de subsidiaridad. La auténtica unión personaliza dirá Teilhard, le hace a uno ser más persona, más él mismo siempre que el vínculo de esa unión sea el amor.

Una vez más, también en esta característica del hombre aparece su auténtica peculiaridad.

Los resortes instintivos que impulsan al hombre a la sociedad, exigencias de sexo, propensión a la imitación, ansia de prestigio, espíritu de lucha, inclinación al juego, etc. no bastan para la forma-

ción de una comunidad, aunque tienen su importancia unida a la realidad espiritual y personal del hombre. Aquí cabe, al menos, como recurso aclaratorio, la diferencia que alguien ha señalado entre sociedad "organización de varios miembros con un fin determinado" y comunidad "unión personal basada en la identidad de sentimientos". La formación de la comunidad se debe exclusivamente a exigencias de tipo espiritual como apuntábamos más arriba: entrega del ser propio y participación de la entrega de los otros. El hombre espiritual y personal sólo se es como tal en esa unión participada. El amor será, la vivencia y realización de esa unión, el lenguaje el mediador eminente de ese intercambio personal. La lengua (el diálogo) crea comunidad, sobre todo, cuando los hombres no se limitan a hablar sobre algo, sino que se expresan a sí mismos en las palabras (el sí del matrimonio).

No es posible un ser espiritual y personal sino como realidad comunitaria.

#### **D) EL HOMBRE REALIDAD HISTORICA**

Lo espiritual y personal en el hombre exige también, como decíamos, trascenderse a sí mismo, vivir juntamente con... Abertura del ser humano que da cabida en nosotros al ser de los demás. "Yo" y "tu" que forma un "nosotros", "Yo", esencialmente abierto a otros "yo" formando la inter-yoidad o inter-subjetividad de que tanto gusta Sartre.

Pareciera que el hombre en su radical libertad de persona espiritual poseyera la capacidad de sobreponerse no sólo a una situación que él tiene, sino, hasta cierto, a la situación que el "es" o sea a sí mismo. En este sentido el hombre se va proyectando (Heidegger) a sí mismo, se va anticipando a sí mismo por esa posibilidad, o mejor, realidad de trascender que constituye su existencia. No olvidemos el profundo sentido de existencia humana que presenta el existencialismo: "sistencia - ex" o sea que sobre-sale, que emerge de su propia situación hacia algo... El hombre por tanto no es un ser que decide, sino que decide en cada momento lo que es. A esta capacidad de proyectar un futuro se debe este estar lanzado hacia él desde el pasado y en el presente. El hombre, como dice Ortega, va siendo. Es una realidad histórica.

El concepto formal de historicidad recibió su primera articulación filosófica gracias al movimiento moderno del pensamiento occidental, el cual medita de manera refleja sobre el camino histórico que ha recorrido. Los estadios de este proceso de reflexión son el idealismo alemán (Fichte, Hegel, Kierkegard, Marx) la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche, Bergson), la fenomenología (Husserl, Scheler, Hartmann), la filosofía existencial (Heidegger, Jasper). Este descubrimiento — que, por brotar del pensar moderno, se ha intentado exponer con los conceptos propios de la filosofía moderna — no ha venido a plantear, sino a esclarecer el hecho de que el hombre, en la comprensión trascendental a priori que tiene de sí mismo, se descubre como el ser de la historia, y en ésta descubre la historia de su ser.

Hay que decir, de todos modos, que tanto el problema como el concepto de historicidad nacieron al contacto con la historia judeo-cristiana de la salvación y la revelación y con los impulsos procedentes de ella. Sin embargo, el desarrollo expreso de este concepto tuvo lugar prácticamente fuera de la teología de suerte que las categorías de lo histórico y de la historicidad comienzan a repercutir hoy sobre la teología por el camino de la filosofía. Así, estas categorías son devueltas a sus verdaderos y propios fundamentos de intelección y a los supuestos que operan en ellas (filosofía y teología).

La historicidad designa un rasgo constitutivo (que engloba el mundo y el tiempo) de la existencia humana (en su unidad de individualidad y sociabilidad). Por ella el hombre, situado entre un pasado que se le presenta siempre como dato previo, que él posee, pero no domina (comienzo), y un futuro que le preocupa, que se acerca, pero aún ha de venir (fin), posee su “esencia” concreta en el diálogo entre libertad y disponibilidad, y la posee no “estáticamente”, como algo ya listo, sino asumiendo y discutiendo los motivos y condiciones de su libertad, que le vienen dados de antemano y que se le otorgan, en la época en que vive, como su “mundo” concreto.

El hombre es una realidad en contraste con la realidad infrahumana, es realidad espiritual, personal, comunitaria. Esto significa que el hombre posee una esencia, un modo de ser peculiar que impone a su historia una norma y una finalidad. Sin embargo, el hombre impulsa la historia misma como realización y recuperación de su propia esencia y realidad. Esta esencia del hombre no es solamente

una estructura previamente dada a su acción, sino que es lo que el hombre trata de realizar en su propia historia. Es lo que él haga de sí mismo. Lo cual significa que el hombre se encuentra dado de antemano, siendo de un modo peculiar, se encuentra como es sin habersele pedido permiso, siempre bajo una ley determinada y previa, poder disponer de sí mismo, ley que es de índole limitada y que limita la posibilidad de su devenir y su obrar.

Dado que el hombre se sabe determinado por una multiforme realidad mundana que no es él (las circunstancias) y que en su reflexión se ve siempre como una libertad realizada, experimente en sí un haber-sido que determina actualmente su ser desde el pasado. Pero este dique no tendría sentido si este ser que se siente realizado en libertad no pudiera seguir realizándose. Nadie se puede sentir solamente hecho, necesariamente se tiene que sentir por hacer. El hombre es algo por ser. El abrirse a la dimensión del futuro es tan esencial al hombre como su pasado. El hombre sin futuro no tiene sentido, aunque el futuro parezca no tener sentido para alguien. El hombre es tanto pasado como futuro, vive tanto del pasado como del futuro. El ir haciéndose es quizá los más propio de su ser. Una realidad que se trasciende a sí misma (espiritual, personal, comunitaria) necesariamente está inacabada. Transcenderse significa ir haciéndose, caminar en libertad hacia su acabamiento, hacia sí mismo en su futuro. No es pues que el hombre esté en la historia, sino que la historia corre por dentro de él. En suma, el hombre tiene historia, es una realidad histórica, a la par que historia es la auto-realización del hombre como realidad espiritual, personal y comunitaria.

#### **E) EL HOMBRE REALIDAD RELIGADA O REALIDAD RELIGIOSA**

La realidad espiritual, personal, comunitaria e histórica que es el hombre además de afirmar esa realidad, de descubrirse radicado en esa realidad se descubre trascendiéndose a sí misma, sobre-saliendo de sí misma. La realidad hombre como espiritual, personal, comunitaria e histórica es ontológica y vitalmente transcendencia, es decir, constitutivamente y conscientemente está lanzada a un más allá la suprema y radical realización de sí misma. La realidad hombre no tiene pleno sentido sólo y exclusivamente en sí, su sentido también está en la búsqueda angustiosa de su realidad y la realización de esta realidad fuera de sí misma. La realidad hombre es plenamente realidad humana en la realización de su ser trascendente.

Transcendiéndose a sí el hombre se hace plenamente así. Tal nos lo confirma el dinamismo del espíritu, de la persona, de la comunicación personal, de la historicidad . . . Todo apunta más allá del hombre, o mejor, al hombre mismo en un más allá de sí mismo. No buscamos vaciar al hombre, no buscamos alienar al hombre, no buscamos salir fuera del hombre. No queremos que el hombre busque algo fuera de sí mismo, queremos que el hombre se halle a sí mismo en la aceptación de su ser transcendente . . .

El hombre impelido por el enigma de su realidad propia, impelido por el enigma de la realidad, busca el fundamento último de su realidad, y el fundamento último de la realidad.

El hombre nunca ha sido capaz de detenerse definitivamente en las cosas, en los hechos positivos, en los dominios de lo humano o en sí mismo. El trascender lo visible, tangible y humano ha sido un fenómeno universal. Por eso el hombre se ha sentido y vivido ligado a un más allá y ha expresado esa ligazón en múltiples manifestaciones. El hombre crea religiones. Históricamente es indudable el hecho de la religiosidad. Es un hecho universalmente presente en la historia y absolutamente verificable en toda cultura histórica. Pareciera que la universalidad, persistencia y constancia de este hecho reclamara la necesidad del mismo, la afirmación de que la religiosidad es algo natural y espontáneo en el hombre, más aún que es algo elemental.

## 1. LA RELIGIOSIDAD COMO COMPONENTE ESTRUCTURAL DEL HOMBRE.

¿A qué se debe la religiosidad? ¿Es algo añadido al hombre, algo inventado por él? o ¿es la religiosidad algo inherente a la esencia humana, de tal manera que podamos afirmar “donde hay hombre hay religión”, porque el hombre es una realidad religiosa religada con el Absoluto?

Para afirmar lo segundo trataremos de descubrir en el hombre la fuente misma de su religiosidad. Lleva el problema en sí mismo. El mismo es el problema religioso. El mismo es —por constitución— oración, plegaria, búsqueda de Dios.

A) EL CAMINO DE LA OBSERVACION EN LA  
EXPERIENCIA HUMANA.

Efectivamente queremos fundamentar nuestra afirmación central, no en argumentos de raciocinio lógico, en evidencias de tipo intelectual solamente, sino en la observación directa de nuestra experiencia y realidad humanas. La reflexión intelectual racional vendrá después a sostener esa experiencia en el camino de su resultado. La razón de esa experiencia humana que nos adentra hasta las entrañas mismas del hombre y sus exigencias, será que el hombre como tal tiene una dimensión en la que se asienta lo religioso.

Se trata pues de tomar conciencia de la experiencia humana. Es un re-conocer lo vivido desde siempre. Un reconocimiento que puede resultar doloroso, pero que es necesario para estar ante la propia verdad.

En esa experiencia se constata un "excesus" o diferencia entre la pre-tensión humana (como realidad espiritual, personal, comunitaria, histórica), que determina cada una de las acciones humanas y la realización de aquella acción. Dicho de otro modo: debe tomarse conciencia de que "inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te" (S. Agustín). Jamás el hombre descansa. Cuando tiene lo que quiere, busca ya otra cosa. La imagen directriz de esta realidad no puede ser otra que el hombre afanado, buscando siempre una plenitud.

Si analizamos la actividad humana, ésta puede ser reducida a un despliegue en círculos que siempre quieren ser rebasados:

1. Organización individual, búsqueda de la perseverancia vital en el medio, esfuerzo por asegurarse la subsistencia en el mundo.
2. Afirmación personal que quiere realizarse de modo plenamente consciente y libre, siendo señor de su propio destino.
3. Comunicación con un tu en el amor.
4. Establecimiento en una familia, intento de perpetuarse en los hijos.

5. Integrarse activamente en la comunidad, hacer política, hacer cultura patria, crear derecho o instituciones, crear fuente de riqueza.
6. Ampliación del campo de la acción hasta la humanidad misma. Hacer obra universal, compartir la vida con todos los hombres, ciencia y técnica en beneficio de todos, acción política universal, etc.
7. Obrar según una norma absoluta sobrehumana, reguladora de la actividad humana misma: exigencia ética, responsabilidad moral.

Los círculos están ordenados según su mayor amplitud o universalidad. No quiere decir que su aparición en el campo concreto de la actividad de un individuo deba seguir necesariamente este orden. Lo importante es que en ninguno de ellos se agota la tensión energética humana.

Al analizar vgr. la actividad intelectual vemos que ocurre algo parecido en el campo del conocimiento. La vida intelectual es también acción inquieta. Las verdades no llenan jamás la capacidad humana de la Verdad. Aumentar el saber no equivale a disminuir la indigencia sino al contrario; cuanto más se sabe más perspectivas se abren al saber. La Verdad en sí no es asequible, sólo accedemos a verdades parciales y concretas. Pero no podemos dejar de buscar la Verdad. Esta búsqueda es el motor que nos impulsa hacia las verdades concretas.

Idéntico resultado nos daría el análisis de cualquier otra vivencia humana. Sobre esto volveremos más adelante.

#### EL "EXCESUS"

Al tomar conciencia de estas experiencias humanas que todos hemos hecho de una manera u otra se constata el "excesus" o diferencia entre la tensión que desencadena la acción humana y los logros parciales en que se detiene. Se percibe por tanto una inquietud, una aspiración natural hacia lo mejor, el sentimiento de una regla o idea a cumplir, la búsqueda del sentido de la vida: esto es lo que marca a la actividad humana con un carácter necesario, sea cuales fueren las respuestas a las preguntas que plantea.



En otras palabras “mientras el animal permanece encerrado y esclavizado en el orden inmanente de las fuerzas a las cuales se adapta como una parte en el todo, el hombre tiene constantemente la inquietud, la añoranza de lo que aún no es, de lo que podría ser, de lo que debería ser, de lo que querría sentir o producir: ahí está el principio común del arte, de la ciencia, de la aspiración religiosa, ahí está el horizonte que nos señala “El Absoluto”.

Antes de seguir subiendo por la pendiente de nuestras aspiraciones inquietas, vamos a profundizar un poco más en su sentido, desde un punto de vista distinto. Ello nos ayudará para alcanzar la cumbre.

### C) EL FRACASO

El hombre se encuentra pues tendiendo hacia “un siempre más allá”, jamás alcanzable. Dejar de tender significa dejar de ser hombre. Pero no alcanzarlo de una manera u otra es fracasar. El fracaso jalona toda la actividad humana. ¡Cuán deficientemente se alcanzan los objetivos de la acción! Pero lo importante en este momento es constatar que el fracaso se da aunque en cada uno de estos círculos se alcance el objetivo. Porque alcanzarlo no significa aquietar la pretensión humana sino hacer más patente los círculos, más amplios hacia los que todavía apunta. Y en el último esfuerzo por la adoración el hombre fracasa porque no se resigna a tener a Dios siempre lejos, —quiere tenerlo a su disposición y fabrica ídolos.

La muerte es la forma suprema del fracaso humano. El hombre para realizarse necesita tiempo, tiempo siempre. Y morir es un “no tener tiempo” definitivo. Siempre se muere antes de haber acabado de ser hombre, siempre se muere antes de tiempo.

La muerte no está sólo al fin de la vida. Está presente cada día y cada hora como una amenaza constante. Y está presente como límite de todas nuestras acciones, cuando éstas se detienen en un punto que no es todavía su objetivo final. La muerte es por tanto la pregunta suprema que se plantea el hombre sobre el sentido de su vida. ¿Queda frustrado el hombre al morir? Su vida, su acción en los objetivos que alcanzó ¿queda perdida para él? La muerte es también el estímulo supremo para apuntar sin disimulos al térmi-

no último de nuestra actividad y pedir ser salvados de la muerte, del fracaso, de la frustración de la existencia.

#### D) LA RELIGION COMO REALIZACION HUMANA ULTIMA

Todo eso que constatamos en nuestra conciencia al observar nuestra experiencia humana, no es sino simple reflejo de nuestra misma existencia y realidad en la que a su vez se asienta esa experiencia y la conciencia de esa experiencia. Todo eso nos habla de inseguridad, suspenso, incomprensión, de algo no definitivo, de algo finito porque no es plena y definitiva posesión.

Efectivamente nuestra existencia no es segura, está en riesgo, en suspenso. Nuestra existencia es incomprensible y desconocida desde sí y por sí. Nuestra existencia no es necesaria puesto que por sí podría no haber existido, no tiene en sí la razón de su existir. Nuestro nacimiento es a la vez un don y una imposición. Nuestra existencia es finita, limitada, está lanzada a la búsqueda de lo mucho que le falta, se realiza trascendiéndose a sí. Todo esto sucede porque el hombre echa de menos la salvación de su existencia, él mismo en cuanto totalidad no se siente seguro ni absolutamente fundado. El fundamento próximo de sentirse como persona no le parece como definitivo sino siente que como tal necesita ser fundado de una manera que es distinta del fundamento de su propio comportamiento y que debe penetrar mucho más hondo. Siempre ha buscado el hombre una fundamentación definitiva de su propio ser. El hombre se siente en sí como algo penúltimo (si bien último) que depende de un Ultimo Absoluto.

Debe darse pues un ser fundado en sí mismo, superior al ser personal del hombre, por mucho que en ello se le pueda asemejar. Se trata pues de un modo de ser no mundano, fundado en sí mismo. Esto hace de El un modo de ser diverso. Es lo "completamente otro" y como a tal se le experimenta.

Es la experiencia de lo "divino". En El aparece la absoluta transcendencia, la absoluta diversidad de ser.

Dios es bajo esta perspectiva el nombre que da el hombre al término último de su actividad esencialmente inquieta. Aquel que caso de ser alcanzado aquietará definitivamente su afán, aquel que

fundamentará su existencia porque es la necesidad del Existir. El hombre pues, concluiríamos es un ser estructuralmente religioso, tanto que lograr una arreligiosidad total equivaldría a un suicidio humano. Sería un no-ser. La religiosidad no es sólo un hecho, es el hecho de ser hombre.

## 2. INTERPRETACION DE LA ESTRUCTURA RELIGIOSA DEL HOMBRE

El hombre es esencialmente religioso. Aquel “plus de sentido”, aquel “siempre más allá” que hacía que el hombre no pudiera planificar definitivamente su existencia con nada de este mundo, con nada de su propia actividad, es el “santo misterio” que es Dios mismo.

Aquí quisiéramos exponer el sentido último de la estructura religiosa del hombre: El hombre es un ser referido —por su misma naturaleza— al misterio divino, está religado al misterio, en relación con el misterio. Esta radicado en él en su pretérito-está abocado a él por su futuro-está cobijado y envuelto por él en su presente.

### A) LAS VIVENCIAS ESPECIFICAS DEL HOMBRE MUESTRAN ESTA VERDAD

1. Vivencias estéticas: la vivencia estética es posible, porque el “objeto estético” vehicula algo “inefable” que está en el objeto, y sin embargo más allá de él. Eso inefable viene sugerido por el objeto estético, y por esto, éste es estético. Pero él no es lo inefable. Lo inefable se encuentra en él como alguien en una cita brevísima, como una voz en el eco. La vivencia estética es posible gracias al Misterio.

2. Vivencias éticas: la grandeza de la vivencia ética reposa en que ésta expresa un mandato, algo totalmente incuestionable en su exigencia. El carácter imperante de la vivencia ética tiene raíces fuera de ella misma. Si dependiera puramente del mismo hombre (de su naturaleza) podría no ser aceptada, podría modificarse como se tiñe uno el cabello, o se corta la barba. La vivencia ética como vivencia humana es posible porque vehicula una voluntad absoluta y absolutamente imperante, que queda a las espaldas del hombre y del cosmos. La vivencia ética es posible gracias al Misterio.

3. Vivencias amorosas: la vivencia amorosa verdaderamente tal es una consagración absoluta al "otro". De aquí que el enamoramiento, aunque no expresa totalmente el contenido de la relación amorosa, se produzca muy frecuentemente como una llamada absoluta desde el otro.

Pero nada podrá justificar el carácter absoluto de esta atracción y de esta entrega, si el "tu" al que amo no estuviera cogido en otro TU absoluto que me cita a una entrega absoluta en este "tu humano".

De ahí que la fidelidad amorosa se transforme en una fidelidad a dúo al "Tu inefable" que nos ha atraído mutuamente, nos une absolutamente, y garantiza la calidad absoluta de nuestra entrega.

La vivencia amorosa es sólo posible porque vehicula una atracción, una entrega absoluta, que tiene sus raíces más allá de este mundo, más allá del sexo, la conveniencia y la necesidad.

La vivencia amorosa es posible gracias al Misterio que se expresa en ella.

4. Vivencias veritativas: la dignidad de la verdad reside también en su carácter absoluto. En no poder ser relativizada por la perspectiva individual.

El presupuesto de la lucha ideológica es: el absoluto carácter de necesidad y de universalidad de la verdad. La vivencia de la verdad es posible porque vehicula y expresa una existencia absoluta y absolutamente real que, sin embargo, no es encontrable en este mundo ni en el hombre. La verdad como comportamiento humano, es posible porque expresa un aspecto parcial de una Verdad simplicísima y omnifundante que por su misma simplicidad y universalidad no es poseible por el hombre. El hombre es un ser desde la verdad, para la verdad, ante la verdad, pero no es él mismo la Verdad ni ésta se funda en él.

De lo contrario, la Verdad sería tan voluble, tan multiforme como el hombre mismo. La vivencia veritativa es posible gracias a la verdad como Misterio.

Es decir, que si toda vivencia específicamente humana se funda en el misterio, el hombre mismo—que es esa unidad vivencial—se funda en el misterio. El hombre es el ser del misterio. El hombre es posible gracias a esa múltiple referencia al “Misterio”. Si por un momento imagináramos absorber, borrar, el misterio de la vida humana, habrían desaparecido de la existencia “lo bello”, “lo bueno”, “lo amable”, “lo verdadero”, es decir el “mundo humano”. Este es humano porque tiene un trasfondo: porque las cosas bellas dejan trasparecer a su través “lo bello”... y las cosas verdaderas el trasfondo simplicísimo de la verdad... etc. Ese trasfondo es el que hace posible al hombre.

“Sin el misterio no existiría el espacio del corazón en que se nos presentan las cosas familiares, nada podría ser puesto en su lugar adecuado, la libertad no podría decir no y sí y el espíritu que planifica no tendría pretérito auténtico ni tampoco anchura para el futuro. Todo quedaría congelado en la sensible estrechez del momento animal, no se presentaría cada cosa en su lugar diferenciado dentro de aquella infinita amplitud que, sin límites—y por eso pasada por alto las más de las veces—se extiende como lo indecible. El hombre sólo es posible como ser del misterio”. K. Rahner.

## B) EL MISTERIO COMO ENVOLVENTE DE LA EXISTENCIA

### 1. El hombre es una existencia:

—desde el misterio y

—cara al misterio.

El hombre es un pretérito indefinible para sí mismo cuando se encuentra consigo mismo.

Existe sin su permiso, sin que se le haya consultado. Sencillamente se encuentra consigo mismo, se encuentra ya hecho.

El hombre existe atraído por un futuro indefinible que él trata de ir definiendo en cada cosa de su existencia. El existir así no es una cosa que el hombre puede escoger o no. Existe así necesariamente porque el hombre es así. Esto no lo ha escogido él. El hom-

bre llega siempre tarde para escogerse. Cuando se encuentra consigo se encuentra ya siendo como es.

El pretérito indefinible se encuentra siempre tendiendo hacia el futuro también indefinible. El hombre puede aceptar eso indefinible que le “marca” y le “envuelve” por su pretérito y por su futuro.

Entonces se acepta a sí mismo como existencia desde el misterio y cara al misterio. Puede el hombre no aceptarlo, pero no por eso se despega del misterio, sino que existe entonces como “rehuso del misterio”. El presente humano en definitiva no es otra cosa que la historia continuada de esta aceptación o de este rehuso.

## 2. El misterio es:

- la cuna de implantación del hombre,
- el horizonte necesario de la existencia humana,
- la transparencia presente.

A través de cada ser concreto que solicita su existencia, como llamada de su pretérito indecible hacia su futuro indecible, se transparenta al hombre el misterio de una “Presencia” que es su pretérito y es su futuro. Abrirse a ella es aceptarse a sí mismo, es autenticidad. Porque el hombre es el ser del misterio.

## En resumen:

- el misterio es ‘la cuna de implantación’ del hombre como su pretérito;
- el misterio es “el horizonte necesario de la existencia humana” como su futuro;
- el misterio es “la transparencia presente” en que se hace posible la libertad humana como presente. Aceptándolo o rehusándolo.
- el misterio es la dimensión totalitariamente envolvente de la existencia humana, dimensión que no sólo envuelve el todo de la existencia humana, sino cada uno de sus momentos.

### 3. El "Santo Misterio".: Dios:

Este misterio no es sólo lo "indefinible". Eso "indefinible" es tan concreto y real que "lo" que nos expone a la existencia sin habernos preguntado antes; lo que nos impone la existencia sin consultarnos ahora, lo que dispone de nuestra existencia antes y después de que la hayamos previsto.

Envueltos por "ello", que es un poder impresionante e indeciblemente personal, sentimos su enorme poder del que no disponemos y que dispone de nosotros.

El misterio no es sólo lo indefinible, como una bruma última y lejana que no pudiera uno tener en cuenta, refugiándose en lo concreto, sino el poder y el derecho absolutamente concretos que nos imponen y que disponen de nosotros. Lo "inefable" indefinible es también lo "adorable"— No es sólo lo incomprensible por nuestro entender, es también "lo que hay que adorar" con nuestro querer. El misterio es el Santo Misterio. Reconocerlo es entregarse a su incomprensibilidad y dejarla que nos invada adorándola, es decir "dejando que disponga de nosotros". Hacer esto es aceptar ser hombre, porque ser hombre es ser desde el Santo Misterio, ser para el Santo Misterio, o ser ante el Santo Misterio. El hombre siempre se ha encontrado así. Y ha llamado a ese Santo Misterio ante el que siempre se ha encontrado: Dios. Le ha dado además muchos nombres, muchos otros nombres. Pero si el hombre siempre se entendía cuando decía todos estos nombres, es porque siempre se refería a esta dimensión única que le envuelve: "el Santo Misterio".

#### C) RELIGACION. (RELIGION)

Religación es el nombre clásico del concepto con que la filosofía tradicional ha expresado la relación del hombre al "Santo Misterio", Dios. En su ser y en su actividad—como hemos visto en su pretérito, presente y futuro, el hombre está esencialmente constituido por una referencia a ese envolvente omnipresente en la existencia humana, que es el gran otro, Dios.

La existencia está religada a El. El hombre es hombre porque en cualquier cosa que haga no puede sustraerse a esa referencia constitutiva de su ser que hace de éste "dependencia" y por tanto

“obligación” de cara a Dios. En todo cuanto hace el hombre se juega en realidad el sentido positivo o negativo de su existencia como aceptación o rechazo. Aceptación o rechazo, no hay otra posibilidad: el hombre está religado. En todo caso escoge en favor o en contra de Dios. Está religado. Y re-ligado a Dios el hombre está obligado a El.

Existe continuamente viniendo de Dios, realiza su existencia como un sí o un no dado a Dios y es responsable de su propio ser lo quiera o no delante de Dios. El hombre no puede escapar a esta religación porque no puede escapar a sí mismo. Aceptarla es la única manera de recibirla libremente, y existir así en la libertad de quien es por voluntad lo que no puede menos de ser.

Haciéndolo así el hombre religado acepta ser religioso. Religiosidad es la libre asunción de la religación. Y la religación —tal como la hemos descrito— es la base estructural y necesaria de la religiosidad. Se puede matar en sí mismo la religiosidad, no se puede matar la religación.

#### D) TRANSCENDENCIA

Referido a Dios, el hombre queda referido a un ser que es “el absolutamente-Otro”. Aquel que desborda cuanto el hombre puede entender dominándolo con su razón, con un saber que sea comprender. Referido a Dios y sabiendo siempre de El, El es para el hombre el “incomprensible”.

Aquel que desborda cuanto el hombre puede querer de manera que lo “querido” sea también “alcanzado” y “poseído”. Dios dispone del hombre atrayéndolo hacia Sí; pero el hombre no puede disponer de Dios, llegando a poseer lo que le atrae.

Aquel “humanamente Imposible” al que el hombre como posibilidad necesariamente está referido.

Esta imposibilidad humana de poseer al Dios a quien el hombre está sin embargo referido, es lo que se denomina clásicamente “transcendencia” de Dios.



Dios desborda siempre al hombre. Toda experiencia religiosa es constitutivamente la experiencia de esta distancia infinita, de este divino alejamiento esencial, de este ser Dios el absoluto "Incognoscible". Nuestro corazón es el testigo de su presencia; porque no lo encuentra para poderlo poseer.

Esta divina transcendencia que inmanita nuestro corazón sin ser nunca alcanzada, es la que nos hace libres frente a todo lo que no sea Dios. Acuciados por esta hambre insatisfecha del "divino imposible" todo lo humanamente "posible" queda relativizado y desmascarado frente a la imposibilidad divina que es el auténtico objeto del corazón.

E) RELIGIOSIDAD Y TRANSCENDENCIA  
COMO PRESENCIA SILENTE DE DIOS

Porque el hombre, como ser-en-el-mundo, es por lo que se encuentra ya siempre, en su transcendencia humana sobre el mundo, enfrentado con el "Santo Misterio" que es Dios. Pero, porque el hombre no puede englobar en el despliegue de su existencia a este "Santo Misterio" que es Dios, Dios permanece el Santo Misterio, siempre alejado en su transcendencia divina, que el hombre ha de adorar desde la lejanía.

El hombre es esencialmente un ser del misterio. Misterio viene de una palabra griega que significa ocultar, callar... Dios es-para los oídos humanos-el Silencio. Y este Silencio infinito traspasa como un grito el transfondo de la existencia. Ser hombre es escucharlo. Cuando callamos le oímos. Y cuando sabemos que calla, aprendemos que puede hablar. Adorando el Silencio de Dios que domina la existencia, el hombre se pregunta: ¿Hablará o callará para siempre, o quizá ya haya hablado?

Entonces el hombre llega a saber definitivamente de sí mismo: como ser ante el Misterio que calla, se sabe el posible oyente de una revelación. Si el Silencio se abriera y ocupara su gran hueco la plenitud de la Palabra. Toda experiencia religiosa es ésto: silencio que adora al Silencio, esperanza humilde de la Palabra, (expresión divina de sí mismo).

### 3. EL MISTERIO Y SU COMUNICACION

#### A. EL MISTERIO Y LA COMUNICACION PERSONAL.

Estudiando la religiosidad estructural hemos constatado que siempre en el fondo de la realidad humana yace una capacidad de lo infinito que determina el carácter misterioso de la existencia humana, referida (religada) al “santo misterio”, Dios.

Seguimos ahondando en la religiosidad humana, pero ahora en cuanto referida explícitamente al hecho de la Revelación cristiana. El problema que nos va a ocupar es el siguiente: Supuesta la estructura religiosa del hombre ¿cómo podrá hacerse la comunicación con Dios?

Antes de responder directamente a esta pregunta conviene matizar un poco las características de la comunicación interpersonal.

Sabemos que la Palabra de Dios ha entrado en el ámbito humano humanizándose. Esta humanización ha constituido también un adaptarse al modo humano de comunicación: La Revelación es un diálogo entre Dios y el hombre semejante (análogo) al diálogo entre hombres. Por ello necesitamos esclarecernos cómo se realiza el contacto personal al nivel meramente humano. Obtendremos así los conceptos necesarios para entender después (por analogía) la comunicación divina. Nos interesa pues analizar la relación amorosa.

Afirmamos al respecto que la comunicación del misterio que yace en el fondo del hombre se hace por medio de la palabra (testimonio) y de las obras (signo). Nos referimos al misterio que yace en el fondo del hombre. Pero no se entienda una misteriosidad general de la conciencia humana, sino la forma concreta que el misterio personal toma en cada uno como consecuencia de su historia individual y libre. La comunicación de este misterio presenta las siguientes características:

1. Es la comunicación más propiamente humana. Se dirige de hombre a hombre y el objeto comunicado es el hombre mismo. No un hombre cualquiera ni el hombre universal sino uno mismo: Sujeto comunicante y objeto comunicante son idénticos.

2. El conocimiento resultante de esta comunicación no es un saber “científico”. La intimidad de cada uno no puede ser abordada

por ninguna ciencia, ni tan siquiera por la Psicología como ciencia del alma. La caractereología y las ciencias antropológicas pueden dar a conocer determinaciones universales del hombre o propias de un grupo o tipo de hombres. Pero lo que uno es más íntimamente, lo que uno piensa, siente y quiere personalmente y libremente, sólo es cognoscible en la medida en que se da: Necesita ser revelado. Los objetos de ciencia están siempre a disposición del que los quiera conocer; la intimidad personal, no.

3. Esta comunicación es pues, libre. El sujeto debe manifestar su secreto, ponerlo fuera de sí, para que otro lo pueda conocer. Y esto lo hará cuando él libremente, quiera entregarse a otro. Pero la recepción del misterio será también a su vez un acto libre. Aquel que se comunica no puede dar a ver su intimidad, debe decirla. Y el oyente guardará su libertad de creer o no creer la comunicación puesto que para él la intimidad del otro no le es inmediatamente dada, no ve aquello que le dicen.

4. La comunicación personal es amorosa. El sujeto que libremente entrega su intimidad apela a la intimidad del otro. La intimidad no sufre estar en la calle, entregada al primer transeúnte. El secreto personal comunicado pide ser acogido con respeto, cobijado en la intimidad ajena como está en la propia. Esto supone que la comunicación se inicia en el seno de la confianza y del respeto mutuos. Hay pues como base de la comunicación una simpatía, cierta unión y continuidad entre las dos personas que van a comunicarse que es ya un principio de amor.

Pero la comunicación se hace en vistas a continuarse en amor perfecto. El darse a conocer íntimamente jamás tiene el carácter de una "notificación" objetiva y neutral desde el punto de vista del amor. El yo se da para entrar en la intimidad del tú y allí identificarse los dos. La comunicación de uno reclama la del otro. Dada la mutua comunicación se ha establecido ya una vida en común, comparten su intimidad, son ya uno.

Entonces comienza el dinamismo del amor, siempre inquieto, que quiere perfeccionar la unión. El grado de comunicación ya alcanzado reclama siempre una mayor comunicación. Se recurre indefinidamente al misterio inagotable de cada uno para comunicarlo y compartirlo cada vez más perfectamente.

El conocimiento íntimo de la intimidad del amado, inicia pues el amor y por otro lado lo realiza, en cuanto la mutua comunicación es unión de los espíritus: En la contemplación del amado (no como objeto “teórico” o “espectáculo”, sino como tú que conmigo constituye un “nosotros”) el amor encuentra su satisfacción.

El testimonio. Es la dicción que de sí hace el que comunica su intimidad. El concepto jurídico de testigo puede aclarar el fenómeno: el testigo-tipo es el testigo ocular: dice lo que vio: El testimonio implica un tránsito del ver al decir y al oír. El oyente no ha visto, necesita por tanto creer lo que le dicen. ¿En virtud de que lo cree? Una condición previa es que el testimonio sea verosímil, es decir tenga la similitud o apariencia de verdad, de lo contrario la cosa es ya “increíble”. Pero la verosimilitud de lo aseverado no basta.

Lo formal del testimonio es “dar palabra” identificarse con lo dicho. El testimonio proclama que lo dicho y yo somos una misma cosa. De esta manera negar la verdad del testimonio equivale a una ofensa personal, es negarme a mí. El testimonio vale en cuanto implica la dignidad de la persona que afirma. Aceptar el testimonio-creerlo-es aceptar la persona, reconocer su valor. En otras palabras: declarar al comunicante digno de crédito.

En la comunicación personal, lo visto, que el testigo testimonia, es su propia intimidad. En este caso se consigue el máximo de identificación entre lo afirmado y el afirmante. Su palabra le dice a él simplemente. Y reclama ser creído en virtud de su propio valor. No creerle equivale a negarle como persona.

El signo. Pero si toda la existencia es solidaria de la verdad atestiguada debe ser ella misma un reflejo de aquella verdad. En otras palabras: todo el vivir del sujeto debe estar en consonancia con su testimonio. Si sus obras no son coherentes con él están diciendo que mintió. Estas obras son los signos. El signo en general nos manifiesta algo: en este caso manifiesta la veracidad del sujeto, o mejor aún la identidad de toda su existencia con el testimonio dado por la palabra.

El signo acompaña necesariamente al testimonio, pero no es exigible en sustitución: esto sería una ofensa, no creer en la palabra

dada. La palabra es la que realiza primariamente la comunicación; el signo la acompaña.

Los signos son siempre múltiples. Son la radiación de la propia existencia comprometida con el testimonio. Pero no llegan a adecuarla, no son toda la existencia. Por ello conservan una cierta ambigüedad: podrían significar otra cosa. La ambigüedad de los signos la quita precisamente el testimonio y su aceptación.

El signo supremo es el martirio: por él se proclama patentemente la identidad de la propia existencia con el testimonio dado por la palabra.

Carácter provisional del testimonio y los signos. El testimonio y más especialmente los signos piden ser superados en la comunicación amorosa. El dinamismo del amor hacia una interiorización cada vez más perfecta entre amado y amante quisiera suprimir toda mediación y fundirse en uno. Pero en el nivel humano esto no es posible. Palabra y obras deben subsistir como soportes de la comunicación.

Carácter humano del testimonio y de los signos. Esto nos dice que el hombre no es puro espíritu, no puede aspirar a serlo. El espíritu, cierto que es intimidad, pero ésta debe plasmarse, exteriorizarse en palabra oral y signos materiales. En la palabra, y en los signos la naturaleza es elevada a portadora de lo espiritual. Espiritual y material íntimamente unidos, esto es lo humano.

B. DIFICULTADES ESTRUCTURALES Y HORIZONTE DE  
POSIBILIDAD DE UNA COMUNICACION PERSONAL  
DE DIOS AL HOMBRE.

Conexión con los conceptos antecedentes y subsiguientes: Hemos constatado el hecho estructural de que el hombre es un ser abocado constitutivamente al Misterio que es Dios. El hombre es, por tanto, necesariamente una pretensión de lo "divino". Pero, como eso "divino" es lo "humanamente imposible", el hombre queda referido a Dios (religación) y frustrado de Dios (divina transcendencia). La solución de esta tensión intrínseca de lo humano sólo puede ser satisfecha, si lo "divino" (humanamente imposible) toma la inicia-

tiva de hacerse “humano” (humanamente posible). En este sentido, acabamos de exponer la posibilidad de la comunicación interpersonal. Pero una objeción y sería, parece amenazar y aniquilar de antemano toda posibilidad de “comunicación” de lo divino a lo humano. Si lo “divino” es esencialmente lo “humanamente imposible” ¿cómo podrá hacerse “humanamente posible”? Y si se hace “humanamente posible” ¿cómo podrá ser todavía “divino” y no “humano”, “demasiado humano...”?

¿Cómo puede ser posible la unidad divino-humano, es decir, cómo es posible la posibilidad de lo imposible? Esta objeción enorme es algo más que un juego virtuoso de palabras. En concreto podría ser formulada así: Si el Cristianismo es la presencia humana de una absoluta comunicación del misterio ¿no es ya, por esto mismo, un esfuerzo más, nulo y fracasado, entre los múltiples esfuerzos históricos por realizar lo imposible (Dios)? ¿No idolatra también el cristianismo al creer tener a Dios en sí de una forma absoluta? De nuevo: ¿no es el cristianismo la más gigantesca y autoconvencida alienación? La solución a esta pregunta radical no es, en absoluto, algo inmediatamente evidente. Pero el trabajar esta objeción, el responderla desde lo que la Revelación ha dicho sobre la posibilidad de sí misma (sobre la posibilidad de su imposibilidad), nos dará la única forma auténtica de entender el cristianismo. Porque el cristianismo es realmente ésto: la única posibilidad de lo imposible.

Por ésto, no una religión, sino la religión que no contradice a ninguna y las realiza a todas, realizando para el hombre el anhelo único de toda religión: ese humano “imposible” que es Dios.

a) Las tres objeciones fundamentales contra la posibilidad del “decirse” o regalarse Dios al hombre.

1. ¿Cómo podrá hablar Dios sin degradar su palabra al nivel de la múltiple palabra humana? La objeción es tremendamente seria. La palabra humana —por ser humana— parece absolutamente ambigua. La unidad verbal de “una palabra parece ser tan sólo el equívoco que recubre la total diversidad de sentidos para los distintos hombres. Aun dentro de una misma época histórica, ¿significan algo “concreto y uniforme” palabras como democracia, coexistencia, paz, familia? Y entre distintas épocas . . . ¿cuándo Aristóteles decía “ma-

teria" tenía que ver algo con lo que hoy llamamos nosotros "materia" o que Aristóteles quería decir? Respecto a los contenidos más vitales de la vida: amor, Dios, muerte: ... su núcleo significativo común ¿no sirve tan sólo en cada caso para una interpretación totalmente distinta? De ahí la experiencia hamletiana: Palabras, palabras, sólo palabras! De ahí la banal pregunta de Pilatos: ¿qué significa Verdad? Por tanto: si Dios humanara su Palabra ... sólo habría logrado hacerla ambigua. Sólo habría logrado someterla-a "Ella" también- al perpetuo no ponerse de acuerdo de los hombres sobre ella. ¿Y no ha pasado esto ya con el Cristianismo? Por eso, mejor le vale a Dios callar. Dejar al hombre abandonado a su irremediable humanidad. Al fin y al cabo nos ponemos más de acuerdo sobre lo que no sabemos; frente a lo "que no habla" nos callamos también. Al fin y al cabo, si Dios ha hablado, habría que "pescar" su palabra entre el sinnúmero de palabras, sería una interpretación más de la realidad entre tantas... ¿Se puede pedir en serio que nos pongamos a buscarla?

2. ¿Cómo podemos ocupar de un Dios que no nos nace de dentro, que no somos nosotros? Demos por hecho que ahí está "entre nosotros" la Palabra del Misterio. Y lo sabemos: es Esa. Y ¿ahora qué? ¿Es el hombre hombre, y Dios Dios? Entonces su Palabra no nos sirve para nada. ¿Cómo vivir de ella? Si hacemos algo humano con ella, no es Dios, porque Dios es el absolutamente "Otro". Si no podemos hacer nada con ella, ¿para qué está ahí?

De forma concreta: si el Cristianismo es de Dios, tal vez sea esta la razón concreta porque no somos cristianos, por lo que el cristianismo no resulta vivible. El que Dios "el Imposible" se haya hecho presente en nosotros, no parece haberle hecho "más posible"; su "imposibilidad" está ahí tan sólo para que choquemos más netamente con ella. En definitiva para que nos demos cuenta de que Dios es Dios (lo imposible para el hombre) y el hombre el hombre (el que no sabe qué hacer con Dios por mucho que Le necesite). ¿Y no es la historia del cristianismo la confirmación experimental de ésto, el gigantesco fracaso de los que quisieron vivir con una exigencia divina en sus vidas?

3. ¿Cómo convivir con el Dios "Santo" desde nuestra pecaminosidad humana? En definitiva esta objeción no es más que la radicalización de la anterior. Si la "Palabra divina" está ahí, neta y

clara, si además se nos dan las fuerzas de vivirla, tanto peor... Porque entonces esa Palabra no puede ser otra cosa que el definitivo juicio condenatorio del hombre. Porque esa Palabra sería lo absolutamente "Santo" y quemaría nuestra existencia de pecadores. Habría que huir de ella, como se huye del infierno. Todo eso de "perdonar" y "amar" sólo sirve para estropear nuestra digestión de vida, nuestra digestión de hombres que vivimos, a pesar de que nunca perdonamos y nunca amamos. La cercanía de lo "Santo" sólo podría quitarnos las ganas de vivir. Si la "codicia" es ya "adulterio", porque lo "Santo" ha penetrado nuestra sucia vida humana, entonces mejor es que lo "Santo" no haya venido, y mayor misericordia divina es que Dios se haya callado. Ya lo dice el mismo cristianismo: "lo santo está aquí y lo santo quema". Perdición: ancha vía que conduce a "él". "Mejor le hubiera sido a este hombre —a todo hombre— no nacer". Y, al fin y al cabo la huida de toda la cultura moderna frente a lo cristiano ¿no es definitiva la huida frente a la enorme responsabilidad de lo "Santo"?

Estas tres objeciones no son de ninguna manera verbales. Son las tres objeciones fundamentales que el humano vivir presenta contra la posibilidad de que Dios hable o haya hablado. Es la "argumentación de la existencia" contra el cristianismo, contra la fe. La hemos oído muchas veces dentro de nosotros mismos y fuera. El hombre moderno está muy cogido por esta objeción. Si el cristianismo es real tiene que haber tenido en cuenta la realidad de estas objeciones, tiene que ser él mismo la real superación de estas reales dificultades. Y al revés: si estas objeciones son las objeciones fundamentales para una absoluta posibilidad de lo religioso en el hombre, el cristianismo no podrá ser otra cosa que la victoria absoluta sobre ella. Será esto tan sólo y será entonces, todo. Porque si el Cristianismo ha resuelto esto, ha logrado centrar y acoger al hombre en Dios. Será la solución de la "imposibilidad" religiosa humana, será la forma absoluta de la religión.

- 
- b) El horizonte de posibilidad de la religión cristiana visto desde la realidad de la religión revelada.

La pregunta es: ¿cómo ha respondido el Cristianismo con su realidad, a estas objeciones fundamentales? La consecuencia será: si el cristianismo ha "superado" con su realidad estas objeciones, enton-



ces, no es una forma de lo religioso, sino la religión misma: la posibilidad misma de lo "Imposible": El Dios definitivamente comunicado.

### **LAS TRES RESPUESTAS CRISTIANAS A LAS TRES OBJECIONES FUNDAMENTALES:**

1. Divinidad asumente de la "Palabra" dicha: Dios no dice —según el cristianismo— palabras sobre sí, que vengan a aumentar y hacer todavía más confuso el cúmulo de palabras humanas. Dios no dice "palabras y nuevas interpretaciones sabias" sobre su realidad divina-al hombre. Dios es de tal manera para el hombre el "misterio de la existencia" que si su revelación viniera a aclarar con palabras e interpretaciones el "misterio", la revelación cristiana no sería "su" revelación. Una revelación que aclarara el misterio no sería revelación. El misterio no tiene otra forma de "revelarse" que haciéndose "presente" —él mismo, como misterio— a aquél a quien se revela. El misterio no puede decir palabra ninguna que le sustituya. La revelación del misterio no puede ser otra cosa que su radicalización. Que el misterio se revela significa: sin perder su carácter de envolvente totalitario, pero por lo mismo indefinible, de la existencia humana, cobrar una nueva presencia concreta, definida dentro de la existencia humana, como miembro de esta existencia misma. De esta manera, el "misterio" radicaliza su ser de misterio al revelarse. Si antes el hombre podía volverse de espaldas al misterio como trasfondo de su existencia, para refugiarse en la "luminosidad" de las certezas concretas, ahora el "misterio" hecho presencia concreta y luminosa, sin perder su carácter de transfondo último, dice: "Yo" (esta certeza concreta de este hombre concreto) soy el Misterio. Ya no me puedes evitar. Soy una certeza concreta y dura, cruda e hiriente como todas las certezas de tus primeros planos. Ya no soy tan sólo transfondo de tu vida, que tú evitabas refugiándote en la superficie, refugiándote en tu mundo. Pero ahora: "Yo soy también en mundo y superficie. Carne y sangre. Te cerco con mi realidad de este mundo. Yo el misterio. Esta es la única cosa que el Evangelio dice que dijo Cristo: "Yo soy". Yo soy el que había de venir: Yo soy la Luz del mundo. Yo soy el camino hacia Mi. No da saberes, interpretaciones, palabras, filosofías difíciles sobre su realidad. Dice: Yo soy... Quien viene a Mi... Yo digo... Quien lo deja todo por Mi... las palabras no son un velo que aleja la realidad del

misterio. Sirven sólo para señalar la “presencia misma real del misterio entre nosotros. Son sólo un gesto indicativo. No son mixtificables, porque quedan referidas a la “presencia misma” estremecedora del que habla. ¿“Eres tú el que había de venir”? Cristo calla. No da palabras para que se las lleven y las corrompan y las discutan. Cura, hace andar a los cojos, y predica a los pobres, realiza lo “imposible” para hacer patente que lo imposible está aquí, entre nosotros. Y entonces dice: “Id y contad lo que habéis visto y oído”. Y entonces sucede de nuevo entre nosotros lo “Imposible” la ambigua palabra humana que ya no significa nada para tantas cosas como ha significado, empieza a tener sólo un sentido, el sentido que les da la “Presencia del Misterio” que las empieza a manejar. El Misterio muere en la cruz... y ha dicho: “Nadie sabe amar mejor . . . ” y entonces la palabra Amor empieza a significar lo “único” que puede significar cuando significa algo, y se entiende lo que significa “amaos los unos a los otros como YO os he amado”. El amor es la presencia del Misterio en el Amor. El que el Misterio se haya hecho amor. Y así con todo. La múltiple palabra humana, en vez de enmascarar, mixtificar, y perder en la ambigüedad la Palabra del Misterio, empiezan desde entonces a cobrar un sentido único: el que les da la Palabra del misterio que se revela. El humanarse la “Palabra” de Dios, lejos de ser un perderse en la ambigüedad de lo humano, es dar su sentido único a lo humano. Siempre lo humano había sido inteligible sólo en Dios y desde El; pero el hombre al alejarse de Dios había arrastrado a todo lo humano hacia la ambigüedad sin Dios, sin sentido. Ahora lo humano cobra su sentido planario insospechado, al hacerse forma acogida y galvanizada por el “Imposible” divino. El amor humano es realmente lo imposible para el hombre: el Amor. La verdad es realmente lo imposible para el hombre: la Verdad. Y las palabras humanas, lejos de ser palabras ambiguas que excusan cualquier comportamiento, empiezan a ser palabras que juzgan todo comportamiento. Porque la Palabra se ha hecho presente en ellas, y con ellas criba el mundo.

La palabra no se deja juzgar, interpretar, malentender, perder en el turbión confuso de las palabras humanas. Ella juzga, interpreta, escoge y encuentra a los que busca. No se deja arrastrar. Asume. Se ha hecho carne neta, definida y que define, tangible y abrazante, que ve y se da a ver. Y no se deja disponer, sino dispone. Es CRISTO, Y EL es la posibilidad (humana) de lo Imposible (di-

vinó). Dios hecho carne. El misterio hecho presencia inevitable. Dios no da palabras sobre Sí mismo. SE DA A SI MISMO. El es la PALABRA. La revelación es posible porque es la presencia misma de lo imposible entre nosotros. Revelación que da lo que dice. Revelación de Encarnación. Revelación que asume al hombre en su propia realidad. Y el hombre no puede mixtificar esta revelación. Porque con lo "Imposible" no puede el hombre hacer nada. Sólo puede dejarse coger por ello. Aceptarlo. Existir en ello.

2. Divinización del Oyente humano. La "Presencia" del Misterio es al mismo tiempo Vida. El Misterio no sólo está delante del hombre, inevitable. Se da a "vivir" se otorga. Es radicalmente "Gracia". Y desde aquí podemos comprender lo que el cristianismo significa.

El "Misterio" como lo "humanamente imposible" desborda al hombre desde el interior de éste. Y lo "imposible" se torna humanamente posible. Esto significa gracia. Que Dios se ha derramado sobre la imposibilidad humana de vivir de El. La vida humana queda ungida y transcendida por Dios mismo. Por Su Espíritu. Dios mismo es el "parakletós" —no otra cosa, sino El en primer término—. El hombre tiene un corazón nuevo, absolutamente suyo porque es regalo. Y absolutamente de Dios, porque el regalo es Dios mismo. El regalo que no es propiedad más que en cuanto sigue siendo regalo. Esto es de nuevo lo "único", que dice el Evangelio: que lo "Único necesario" ha sido dado al hombre. El hombre necesita nacer de nuevo. Nacer del Espíritu. Pero el Espíritu está aquí presente: es ya una posibilidad dentro, interior al mundo. El "Espíritu" en el "Agua". El mundo como vehículo de Dios, porque Dios se ha otorgado al mundo. Pero dentro del mundo, Dios conserva la iniciativa de su propia autocomunicación. Como la revelación del misterio al hombre sólo puede ser la "presencia" del misterio al hombre, la posesión del misterio por el hombre sólo puede ser posible en cuanto el misterio se derrame sobre el corazón del hombre. "Sólo viene a Mi aquel a quien el Padre atrae". Pero el Padre invita a todo hombre a llegar.

3. Nueva creación redentiva (justificante) del hombre: Con todo el hombre no deja de ser hombre. Por tanto frágil, pecable. Más aún, libre para no aceptar, pecador. La presencia y el regalo del

misterio, no suprime el misterio, no suprime el riesgo y la responsabilidad plenaria de la existencia humana. Y entonces aunque el "Misterio" esté aquí y sea "vivable" no se hace más urgente aquello de "Escondámonos, por que Dios ha venido". Todo esto lo sabe Dios, viene, en definitiva, a salvar al hombre contra el hombre. A redimir. Y viene a quedarse precisamente porque le quieren rechazar. El sabe que entra en "la carne del pecado". El sabe que su nueva criatura "la nueva y sin mancha" por el Espíritu y el Agua, recordará con demasiada nostalgia las ollas humeantes del Egipto pecador. Por esto viene, en definitiva, a salvar al hombre contra el hombre. A redimir. siete veces siete. La Palabra del Misterio se hace libremente Palabra definitiva de la Misericordia. Verbum Crucis. Presencia crucificada y expiatoria por "justos" y pecadores. Porque en definitiva, si el Misterio va a ser posesión del hombre, sólo podrá ser a contrapelo del hombre. De nuevo en la imposibilidad humana y a través de ella. Recapitulando todo el hombre —el pecado también en la "imposible" audacia del Misterio— en la Cruz del Misterio. De esta manera, el Misterio permanece el "dueño absoluto" de la iniciativa de salvación "para que el hombre no pueda gloriarse sino de la cruz de Cristo. Para que el hombre no pueda apoderarse del misterio gloriándose a sí mismo", sino glorificando la "misericordia divina". El misterio queda totalmente a salvo. No es el hombre el que absorbe el misterio, es el misterio el que absorbe al hombre en la misericordia. Porque la misericordia es, en definitiva, la única forma en que el Misterio puede tratar en serio con el hombre. El hombre en cambio no puede hacerse dueño del Misterio porque el Misterio haya querido ser para el hombre misericordia. Pues esta misericordia divina es una vez más libre frente al hombre. El hombre ha de entregarse a ella, no gloriarse de ella como posesión propia. La revelación es revelación justificante. Redentiva. Sólo se salva el hombre, que, acepta a Dios.

#### 4. CRISTOLOGIA Y ANTROPOLOGIA

Karl Rahner, el destacado teólogo católico de nuestro tiempo, quien también es un gran filósofo, sostiene que es imposible una antropología completa sin una cristología. Según él no podemos entender completamente al hombre si no conocemos algo sobre Cristo.

A primera vista, podrá parecer que la filosofía nada sabe acerca de Cristo. Sólo tenemos conocimiento de Cristo por la histo-

ria y la revelación. Rahner lo admite, pero no sin alguna reserva, basada en las siguientes consideraciones. Si nada hay en mí, en mi naturaleza, que me impele hacia la persona histórica de Cristo, ¿por qué entonces he de prestar yo, hombre del siglo veinte, atención a un predicador itinerante —muy simpático, pero en realidad bastante obscuro— que tuvo algún papel destacado hace diecinueve siglos en un lugar remoto del mundo?

En su libro *Hörer des Wortes* (El oyente de la Palabra) Rahner, desarrollando algunas ideas de Maréchal, establece algunas verdades que ahora resultarán, familiares a los lectores del presente libro. El hombre está hecho para el infinito, para el conocimiento infinito y el amor infinito. Cada objeto finito, la verdad finita, el amor finito, no son suficientes para él. Recibirá y gozará lo finito por un momento, pero inmediatamente mirará más allá. De hecho, podrá detenerse, asimilándolo, sólo porque en el mismo acto de asimilación lo está siempre trascendiendo. El hombre tiene conciencia del carácter limitado de todo objeto, de toda persona, de toda verdad y bondad, de toda instancia de conocimiento y amor que encuentra en su existencia. De aquí surge su búsqueda de un objeto infinito o de una persona infinita, una verdad infinita, un conocimiento y un amor infinitos.

En otras palabras, la filosofía teísta, como filosofía, deja insatisfecha a la mente humana. La mente siente que debe haber algo más por conocer y amar, y sin embargo, no puede alcanzar nada que esté más allá o más alto. Llega así a la afirmación de lo Infinito, del Ser Trascendente, de la Verdad y del Amor sin límites, pero su conocimiento de esta Realidad Suprema permanece rudimentario, insatisfactorio.

Esto se debe, según Rahner, a que cuando el hombre ha alcanzado este punto, (a la exigencia de lo Infinito) está atento para “escuchar” si acaso el Infinito no se ha revelado y hablado en la historia. Entonces el hombre es un Oyente de la Palabra, alguien que está atento a la palabra posible de la Transcendencia. No está seguro de si la Transcendencia ha de hablar, pero considera que puede haber hablado o que puede hablar y se preocupa por saber si esto ha sucedido. Si el Absoluto no ha hablado, entonces su silencio es el mensaje que debe escuchar. El hombre será entonces el que, en la historia, escucha el silencio de Dios.

Pero Dios ha hablado (como sabemos por la historia); ha hablado en Jesucristo. Es propio pues, de la naturaleza del hombre el escuchar a Dios, escuchar a lo Transcendente hablado por medio de esta voz humana. Ha de escuchar a Cristo no (o, al menos, no sólo) porque Dios lo ha mandado (concepción jurídica), sino porque el hombre permanece básicamente incompleto, frustrado en las tendencias más profundas de su ser, si no sigue a Cristo hacia las profundidades de lo Absoluto para lo cual están hechas su mente y su corazón (concepción ontológica).

Esto no niega el carácter sobrenatural de la revelación. El deseo del hombre de la visión esencial de Dios es un deseo condicional; la naturaleza del hombre no exige esta visión intuitiva, aunque es capaz de ser elevada a ella. Esto, sin embargo, supone un complemento que amplifique sus facultades naturales, un complemento gratuitamente concedido por Dios, que la teología católica llama la gracia santificante.

La realidad hombre, espiritual, personal, comunitaria e histórica, como lo hemos visto en nuestra investigación antropológica, busca vagamente un complemento infinito. Descubre este complemento en el mensaje de Cristo y en su amor.

Pero existe otro camino, más importante, por el cual la cristología, según Rahner, puede echar luz sobre la antropología.

El cristiano cree que el hombre Jesucristo es el mismo Dios, la segunda persona de la Santísima Trinidad, que es una sola persona, Dios Hijo, la Palabra del Padre, pero que posee dos naturalezas, la divina y la humana. Conocemos todo esto no por la razón y la filosofía, sino por la fe y la teología.

Pero esta creencia envuelve tremendas implicaciones para la naturaleza humana. Nos dice que la naturaleza humana puede ser asumida por Dios, que tiene la potencia de ser asumible por Dios. La filosofía tradicional llama a esta potencia obediencial, para distinguirla de las potencias naturales ordinarias, que pueden ser actualizadas por las influencias naturales. Esta potencia sólo puede ser actualizada por un influjo extraordinario, sobrenatural, verdaderamente único proveniente de Dios. Pero, a no ser que uno profese un extrinsicismo puramente nominalista, hay que admitir que ésta es una au-

téntica potencia; que hay algo en el hombre que lo hace capaz, aunque de un modo remoto, de tan increíble privilegio. En otras palabras, Dios puede hacerse hombre y no puede hacerse perro o caballo. Los animales no poseen la potencia obediencial para ser asumidos por la divinidad. Y esto nos dice algo muy importante sobre la naturaleza humana.

Hemos mencionado frecuentemente lo que constituye en la naturaleza humana el fundamento de esta potencia obediencial: el dinamismo de su realidad espiritual, del intelecto y de la voluntad humanos, por el cual estas facultades poseen un horizonte infinito, están abiertas al infinito.

La potencia del hombre por la que tiende al infinito, es una potencia natural por la cual es un espíritu. Sin ella no sería hombre. Esta potencia alcanza su actualización en el conocimiento y el amor natural de Dios. Por eso, es importante afirmar la realidad de esta potencia contra las sonrisas del ateísmo, las dudas del agnosticismo y la incertidumbre del fideísmo. Aquí está el fundamento de la doble potencia obediencial que conocemos sólo por la teología.

La primera potencia obediencial que posee el hombre es la que lo capacita para la gracia santificante, que lo hace partícipe de la naturaleza divina, sin transformarlo en persona divina. El hombre no puede alcanzar esta divinización por sus propias fuerzas, ni siquiera puede, por sus propias fuerzas, aceptarla cuando le es ofrecida por Dios. Es Dios mismo el que eleva al hombre a la participación de su vida divina, y es El mismo quien capacita al hombre para aceptar este don gratuito. Con todo, hay algo en la naturaleza humana que depende del hombre (a diferencia de los animales) y que lo hace capaz de recibir el don divino. Es la espiritualidad de la naturaleza humana, su apertura al infinito, el dinamismo de su intelecto y de su voluntad. Si, como dice el teólogo protestante Karl Barth, el don divino y el poder de recibirlo son ambos igualmente dones de Dios de tal modo que no se pueda suponer en la naturaleza del hombre ninguna disposición para recibir el don, ningún deseo vago ni expectación, la vida divina conferida por la gracia no sería buena para el hombre. Porque sólo es bueno para el hombre lo que de alguna manera desea. En ese caso, el rechazo de la gracia divina no le dañaría, y sería la más obvia y justa reacción humana ante el ofrecimiento divino.

Lo dicho se aplica también a la otra potencia obediencial, incomparablemente mayor que la anterior: el hecho de que la naturaleza humana puede ser asumida por Dios. Aquí también, más que en el caso de la gracia santificante, todo viene de Dios, no de la naturaleza humana. Con todo, debemos admitir que al menos la naturaleza humana tiene el poder de recibir, la capacidad de aceptar, este don increíble, el don de ser asumida por una persona divina.

Aun este modo prudente de hablar es defectuoso. Como hace notar Karl Rahner, parece implicar que la naturaleza humana de Cristo existió de algún modo antes de ser asumida por el Verbo divino. Esto podría llevar a una interpretación según la cual Dios Hijo toma la naturaleza humana como una máscara, una vestimenta o un disfraz con el cual aparece ante los hombres y trata con ellos. En este caso, en realidad toma las apariencias de un ser humano sin serlo de verdad. Esto, dice Rahner, es mitología, no cristología. El dogma de la encarnación nos dice que Dios realmente se hizo hombre permaneciendo Dios:

*Si el Verbo se hizo hombre, entonces su humanidad no es algo pre-existente; es algo que se hace y se origina en esencia y existencia, si el Verbo se anonada a sí mismo y en la medida en que lo hace. Este hombre, precisamente en cuanto hombre, es el auto-anonadamiento de Dios, puesto que Dios se externaliza cuando se anonada; se manifiesta a sí mismo como amor cuando deja la majestad de su ser y se revela a sí mismo como un hombre común...*

*En este instante, penetrando el hombre en su misterio más profundo y oscuro, podemos definirlo como lo que procede de la libertad de Dios cuando la auto-expresión de Dios, su Palabra, habla con amor en el vacío de la nada en que Dios está ausente... De hecho, podemos decir que cuando Dios desea ser no-Dios, entonces el hombre comienza a ser". (1)*

El hombre es el que afirma su amor encarnado por el Infinito. No puede afirmar lo Infinito en cada una de sus actividades espirituales. No puede amarlo en cada acto de su voluntad. Eventual-

---

(1) Spiritual Exercises. Nueva York, Herder 1965 pp. 107-108



mente toma conciencia, de un modo más o menos claro, de su afirmación amorosa. Y entonces ha de aceptarla a pesar de su misteriosidad, o ha de rechazarla. Si la acepta con amor humilde coincide con su ser más profundo, se dirige a la plenitud del Amor, ha optado en favor del amor. Si la rechaza en su orgullo autosuficiente, produce una escisión entre su naturaleza más profunda y su volición consciente y libre, ya no coincide consigo mismo sino que entra libremente en un estado de esquizofrenia metafísica, corre el riesgo de llegar a un rechazo eterno del amor, lo que es lo mismo que la condenación eterna.

Pero de hecho, el hombre nunca puede responder totalmente a la invitación del Amor. El Amor es demasiado poderoso y sobreabundante, y el hombre demasiado débil y pobre. Aun bajo la atracción del Infinito en el nivel natural, aun con la poderosa asistencia de la gracia en el nivel sobrenatural, la respuesta del hombre resulta desesperadamente deficiente. Cuando ha alcanzado el extremo de sus posibilidades, también de sus posibilidades sobrenaturalizadas, todavía queda una distancia infinita por recorrer.

Y el hombre piensa entonces que puede, que debe existir por lo menos un ser humano que, con la ayuda omnipotente de Dios, haya llegado a la plenitud de este amor, de un modo total, sin restricciones. Existe realmente este hombre y su nombre es Jesucristo. La Cristología es la forma más elevada de antropología. Nada puede arrojar mayor luz sobre la grandeza de esa creatura llamada hombre. La Revelación (Jesucristo) confirma y ratifica todas las sospechas y exigencias ontológicas de Infinitud hechas realidad humana. No es el hombre quien inventa lo infinito como proyección de su corazón vacío, es El infinito quien atrae al hombre hacia Sí.

Concluimos el capítulo sintetizando a Teilhard de Chardin.

*“La vida para el Hombre*

*El hombre para Cristo*

*Cristo para Dios”.*

## BIBLIOGRAFIA

ADLER, ALFRED

"CONOCIMIENTO DEL HOMBRE"

Edit. Ziz-Zag, Santiago de Chile

ALLPORT, GORDON W.

"LA PERSONALIDAD"

Edit. Herder, Barcelona

ALTHUSSER, LOUIS

"POLEMICA SOBRE MARXISMO Y HUMANISMO"

Edit. Siglo Veintiuno, México

AQUINO, TOMAS

"SUMMA THEOLOGICA"

"SUMMA CONTRA GENTILES"

Edit. BAC, Madrid

ARISTOTELES

"METAFISICA"

"ACERCA DEL ALMA"

Edit. Aguilar, Obras Completas, Madrid.

ASTRADA, CARLOS

"EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS"

Ediciones Procyon, Buenos Aires, 1957

BALTHASAR, H.U. von

"EL PROBLEMA DE DIOS EN EL HOMBRE ACTUAL"

"TEOLOGIA DE LA HISTORIA"

"ESCATOLOGIA"

Edit. Guadarrama, Madrid

**BARTH, KARL**

"DIE KIRCHLICHE DOGMATIK"

Zurich, 1951

"DOGMATIQUE"

"LA DOCTRINE DE LA PAROLE DE DIEU"

Ginebra, 1955

**BARUK, HENRI**

"EL PROBLEMA DE LA PERSONALIDAD HUMANA"

Edit. Guadarrama, 1957 - Madrid

**BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, AGUSTIN**

"FILOSOFIA DEL HOMBRE" (FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGIA METAFISICA)

Fondo de Cultura Económica, México, 1957

**BEALS, RALPH LAND Y HOYER, HARRY**

"AN INTRODUCTION TO ANTHROPOLOGY"

The McMillan Company, New York, 1959

**BENEDICT, RUTH**

"EL HOMBRE Y LA CULTURA"

Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1958

**BERDIAEF, N.**

"LA DESTINACION DEL HOMBRE"

Edit. Janés, Barcelona, 1947

**BERGSON, HENRI**

"LA ENERGIA ESPIRITUAL"

"LA EVOLUCION CREADORA"

Edit. Aguilar, S. A., Obras Escogidas, Madrid

**BIGO, PIERRE**

"MARXISMO Y HUMANISMO"

Edit. ZYX, Madrid

**BLONDEL, MAURICIO**

"LA ACCION"

Edit. Herder, Barcelona

**BLONDEL, MAURICIO**

"EXIGENCIAS FILOSOFICAS DEL CRISTIANISMO"

Edit. Herder, Barcelona

**BLUMENFELD, W.**

"LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA DE MARTIN BUBER Y LA FILOSOFIA ANTROPOLOGICA"

Lima - Sociedad peruana de filosofia, 1951

**BOBBIO, N.**

"EL EXISTENCIALISMO"

Fondo de Cultura Económica, 1949

**BOCHENSKI, J.M.**

"LA FILOSOFIA ACTUAL"

Fondo de Cultura Económica, México

**BRAUTIGAM, WALTER**

"LA PSICOTERAPIA EN SU ASPECTO ANTROPOLOGICO"

Edit. Gredos, Madrid

**BUBER, MARTIN**

"¿QUE ES EL HOMBRE?"

Breviarios Fondo de Cultura Económica, México, 1954

ECLIPSE DE DIOS Y "YO Y TU"

Edit. Galatea, Nueva Visión, Buenos Aires, 1955

**CAILLOIS, ROGER**

"L'HOMME ET LE SACRE"

Gallimard París

**CAMUS, ALBERT**

"EL MITO DE SISIFO"

"EL HOMBRE REBELDE"

Edit. Losada, Buenos Aires

**CARREL, ALEXIS**

"EL HOMBRE, UN DESCONOCIDO"

Edit. Zig-Zag, Santiago de Chile

**CASO, A.**

"LA EXISTENCIA HUMANA COMO ECONOMIA, COMO DESINTERES Y COMO CARIDAD"

México Moderno, 1919

## CASSIRER, ERNST

"ANTROPOLOGIA FILOSOFICA"

Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951

"MITO Y LENGUAJE"

Edit. Galatea, Buenos Aires, 1959

"CONCILIO VATICANO II"

Edit. BAC, Madrid

## COMTE, AUGUSTO

"PLAN DE LOS TRABAJOS NECESARIOS PARA ORGANIZAR LA SOCIEDAD"

"SISTEMA DE POLITICA POSITIVA O TRATADO DE SOCIOLOGIA QUE  
INSTITUYE LA RELIGION DE LA HUMANIDAD"

## CUENOT, CLAUDE

"PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, LAS GRANDES ETAPAS DE SU EVOLUCION"

Ed. Taurus, Madrid, 1967

## CHAUCHARD, PAUL

"EL SER HUMANO SEGUN TEILHARD DE CHARDIN"

Edit. Herder, Barcelona

## DANIELOU, JEAN Y WESTPHAL, CHARLES

"HUMANISMO Y CRISTIANISMO"

"EL CONOCIMIENTO CRISTIANO DEL HOMBRE"

Edic. Guadarrama, Madrid, 1957

## DARWIN, CARLOS

"EL ORIGEN DE LAS ESPECIES"

Edit. Ibérica, Madrid

"DESCENDENCIA DEL HOMBRE"

Edit. Tor, Buenos Aires, Argentina

## DELFGAAVW, B.

"LA FILOSOFIA DEL SIGLO XX"

Edit. Carlos Lohlé, Buenos Aires

DERISI, N.O.

"LA PERSONA. SU ESENCIA, SU VIDA Y SU MUNDO"

Universidad Nacional de La Plata, 1950

DECARTES, RENATO

"DISCURSO DEL METODO"

"MEDITACIONES"

"TRATADO SOBRE EL HOMBRE"

Edit. Aguilar, S. A., Madrid

DILTHEY, W.

"HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII"

Fondo de Cultura Económica, 1944, México

DOBZHANSKY, THEODODIUS

"LA EVOLUCION, LA GENETICA Y EL HOMBRE"

Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1966

"LAS BASES BIOLOGICAS DE LA LIBERTAD HUMANA"

Edit. El Ateneo, Buenos Aires, 1957

DONCEEL, J.F.

"ANTROPOLOGIA FILOSOFICA"

Edit. Lohlé, Buenos Aires

ENGELS, FEDERICO

"DIALECTICA DE LA NATURALEZA"

Edit. Problemas, Buenos Aires, 1947

EVANS, PRITCHARD E.E.

"ANTROPOLOGIA SOCIAL"

Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1957

EY, HENRI

"LA CONCIENCIA"

Gredos, Madrid

FARRE, LUIS

"MEDITACION SOBRE LA MUERTE EN EPOCAS DE CRISIS" Y

"LA MUERTE EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO"

Diario "La Nación", Buenos Aires

"ANTROPOLOGIA FILOSOFICA"

Edit. Guadarrama, Madrid

FATONE, V.

"INTRODUCCION AL EXISTENCIALISMO"

Edit. Columba, 1953

FEINER, JOHANNES

"PANORAMA DE TEOLOGIA ACTUAL"

Ediciones Guadarrama, Madrid, 1961

FERRATER MORA, J.

"EL HOMBRE EN LA ENCRUCIJADA"

Edit. Sudamericana, 1952

FRANKL, VICTOR E.

"PSICOANALISIS Y EXISTENCIALISMO"

Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952

"EL HOMBRE INCONDICIONADO"

"HOMO PATIENS"

"EL DIOS INCONSCIENTE"

Edit. Plantin, Buenos Aires

FREUD, SIGMUND

"OBRAS COMPLETAS"

Biblioteca Nueva Madrid, 1948

"LA HISTERIA"

Alianza Editorial, Madrid

FROMM, ERICH

"EL MIEDO A LA LIBERTAD"

Edit. Paidós, Buenos Aires, 1957

"PSYCHOANALYSIS AND RELIGION"

New Haven, University Press, 5a. edición, 1955

"MARX Y SU CONCEPTO DEL HOMBRE"

Fondo de Cultura Económica, México - 1963

GAOS, J.

"EXCLUSIVAS DEL HOMBRE"

"LA MANO Y EL TIEMPO"

México, Universidad de Nuevo León, 1945

GARAUDY, ROGER

"DEL ANATEMA AL DIALOGO"

Edit. Herder, Barcelona

"EL HUMANISMO MARXISTA"

Edit. Horizonte, Buenos Aires

"PERSPECTIVAS DEL HOMBRE"

Edit. Platina, Buenos Aires

GARCIA BACCA, JUAN DAVID

"ANTROPOLOGIA FILOSOFICA CONTEMPORANEA"

Facultad de Humanidades y Educación, Caracas, 1957

GIRARDI, J. Y SIX, J.F.

"ATHEISME DANS LA VIE ET LA CULTURE CONTEMPORAINES"

Desclée, París

GOLDSTEIN, KUST

"LA NATURALEZA HUMANA A LA LUZ DE LA PSICOPATOLOGIA"

Edit. Paidós, Buenos Aires

GONZALEZ RUIZ, JOSE MARIA

"MARXISMO Y CRISTIANISMO"

Edic. Guadarrama, Madrid

GROETHUYSEN, BERUHARD

"ANTROPOLOGIA FILOSOFICA"

Edit. Losada, Buenos Aires

HAAS, ADOLF

"ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE"

Edit. BAC, Madrid

HAECKER, THEODOR

"¿QUE ES EL HOMBRE?"

Ed. Guadarrama, Madrid

HALDANE, J.B.C.

"EL HOMBRE EN EL UNIVERSO VISTO POR UN SABIO"

Ed. Guadarrama, Madrid, 1957





HEGEL, GUILLERMO FEDERICO

"FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU"

"LECCIONES DE FILOSOFIA DE LA HISTORIA"

Revista de Occidente, Madrid

HEIDEGGER, MARTIN

"EL SER Y EL TIEMPO"

Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.

"¿QUE SIGNIFICA PENSAR?"

Edit. Nova, Buenos Aires, 1958

"CARTA SOBRE EL HUMANISMO"

Edit. Taurus, Madrid

HERMANS, FRANCIS

"HISTOIRE DOCTRINALE DE L'HUMANISME CHRETIENNE"

Casterman, Tournai - París, 1948

HERSKOVITS, MELVILLE J.

"EL HOMBRE Y SUS OBRAS"

Fondo de Cultura Económica, México, 1952

HIRSCHBERGER, J.

"HISTORIA DE LA FILOSOFIA"

Ed. Herder, Barcelona

HUIZINGA, J.

"HOMO LUDENS"

Fondo de Cultura Económica, 1943 - México

HUXLEY, JULIAN

"EL HOMBRE ESTA SOLO"

Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953

JASPERS, KARL

"RAZON Y EXISTENCIA"

Ed. Nova, Buenos Aires, 1959

"LA RAZON Y SUS ENEMIGOS EN NUESTRO TIEMPO"

Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1950

"LA FE FILOSOFICA"

Ed. Losada, 1953

"FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA"

Ed. Aguilar, Madrid

JOLIVET, REGIS

"LAS DOCTRINAS EXISTENCIALISTAS"

Editorial Gredos, Madrid, 1950

JUNG, C.G.

"REALIDAD DEL ALMA"

Ed. Losada, Buenos Aires, 1957

KIERKEGAARD, SOREN

"TEMOR Y TEMBLOR"

"EL CONCEPTO DE LA ANGUSTIA"

"ESTADIOS EN EL CAMINO DE MI VIDA"

Ed. Guadarrama, Madrid

KLAGES, LUDOVICO

"EL ESPIRITU COMO CONTRARIO AL ALMA"

"EL HOMBRE Y LA VIDA"

"ESPIRITU Y VIDA"

Edit. Paidos, Buenos Aires

KLAGES, LUDOVICO

"SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA"

Revista de Occidente, Madrid

LACROIX, JEAN

"MARXISMO, EXISTENCIALISMO, PERSONALISMO"

Editorial Fontanella, Barcelona

LAIN ENTRALGO, PEDRO

"TEORIA Y REALIDAD DEL OTRO"

Revista de Occidente, Madrid

LENIN, W.I.

"MATERIALISME ET EMPIRICRITICISME"

Editions Sociales, París, 1948

"OBRAS ESCOGIDAS"

Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, U.R.S.S.

LERSCH, PHILIPP

"LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA"

Editorial Scientia, Barcelona



LEVI-STRAUSS, CLAUDE

"EL PENSAMIENTO SALVAJE"

Fondo de Cultura Económica, México

LEWIS, OSCAR

"ANTROPOLOGIA DE LA POBREZA"

Ed. Joaquín Mortiz, México

LUBAC, HENRI

"EL DRAMA DEL HUMANISMO ATEO"

Ed. Etesa, Madrid

LYOTARD, J.F.

"LA FENOMENOLOGIA"

Ed. Eudeba, Buenos Aires

MARCUSE, HERBERT

"EROS Y CIVILIZACION"

"EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL"

Editorial Joaquín Mortiz, México

MARIAS, JULIAN

"EL TEMA DEL HOMBRE"

Revista de Occidente, 1943

MARX, KARL

"EL CAPITAL"

Fondo de Cultura - México, 1946

MAYER, CH.

"L'HOMME, ESPRIT OU MATIERE?"

París, Marcel Rivière, 1949

MOELLER, CHARLES

"LITERATURA DEL SIGLO XX Y CRISTIANISMO"

Ed. Gredos, Madrid, 1960

MORRIS, DESMOND

"EL MONO DESNUDO"

Plaza & Janés S. A. - Esplugas de Llobregat, Barcelona

MOUNIER, EMMANUEL

"INTRODUCCION A LOS EXISTENCIALISMOS"

Ed. Guadarrama, Madrid

NADEL, S.F.

"FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGIA SOCIAL"

Fondo de Cultura Económica, México, 1955

NICOL, E.

"LA IDEA DEL HOMBRE"

México, Stylo, 1946

NIETZSCHE, FEDERICO

"HUMANO, DEMASIADO HUMANO"

"ASI HABLO ZARATHUSTRA"

"MAS ALLA DEL BIEN Y DEL MAL"

"ECCE HOMO"

"LA VOLUNTAD DE PODER"

Aguilar S. A., Madrid

NUTTIN, JOSEPH

"PSICOANALISIS Y CONCEPCION ESPIRITUALISTA DEL HOMBRE"

Biblioteca Nueva, Madrid

OLARTE, TEODORO

"FILOSOFIA ACTUAL Y HUMANISMO"

Editorial Costa Rica, San José-Costa Rica

ORTEGA Y GASSET, JOSE

"VITALIDAD, ALMA, ESPIRITU"

Revista de Occidente, 1926 - Madrid

"EL HOMBRE Y LA GENTE"

Revista de Occidente, Madrid, 1957

"LA REBELION DE LAS MASAS"

Revista de Occidente y Espasa-Calpe (varias ediciones)

PORTMAN, A

"LOS CAMBIOS EN EL NUEVO PENSAMIENTO BIOLOGICO"

Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954



PASCAL, BLAS

"CARTAS PROVINCIALES"

"PENSAMIENTOS"

"APOLOGIA DEL CRISTIANISMO"

Espasa - Calpe, Madrid

PETROVIC, GAJO

"EL CONCEPTO DEL HOMBRE EN MARX"

Cuadernos Americanos, 1962

PLATON

"DIALOGOS"

Aguilar S. A., Madrid

QUILES, I.

"LA PERSONA HUMANA"

Espasa-Calpe, 1942

RADHAKRISHNAN Y P.T. RAJU

"EL CONCEPTO DEL HOMBRE"

Fondo de Cultura Económica, México

RADIN, PAUL

"EL HOMBRE PRIMITIVO COMO FILOSOFO"

Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1960

RAHNER, KARL

"ESPIRITU EN EL MUNDO"

"OYENTE DE LA PALABRA"

"LA HOMINIZACION"

Ed. Herder, Barcelona

"ESCRITOS DE TEOLOGIA"

(varios tomos)

Ed. Taurus, Madrid

ROBLES, O.

"ESQUEMA DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA"

México, Pax, 1942

RODOLFO, OTTO

"LO SANTO, LO RACIONAL Y LO IRRACIONAL EN LA IDEA DE DIOS"

Revista de Occidente, Madrid, 1925

ROMERO, FRANCISCO

"TEORIA DEL HOMBRE"

Ed. Losada, 2a. edición, 1958

"UBICACION DEL HOMBRE"

Ed. Columba, Buenos Aires

"FILOSOFOS Y PROBLEMAS"

Ed. Losada, Buenos Aires

"EL HOMBRE Y LA CULTURA"

Ed. Espasa-Calpe, 1950

ROSTAND, JEAN

"EL HOMBRE"

Alianza Editorial, Madrid

ROTHACKER, ERICH

"PROBLEMAS DE ANTROPOLOGIA CULTURAL"

Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957

RUGGIERO, G.

"FILOSOFIAS DEL SIGLO XX"

Abril, 1947

RUMKE, H.C.

"PSICOLOGIA DE LA INCREULIDAD"

Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1959

SARTRE, JEAN PAUL

"MATERIALISMO Y REVOLUCION"

Edit. Dédalo, Buenos Aires, 1960

"EL EXISTENCIALISMO ES UN HUMANISMO"

Ed. Sur. Buenos Aires

"EL SER Y LA NADA"

"LA NAUSEA"

"LOS CAMINOS DE LA LIBERTAD"

"EL MURO"

"LAS MOSCAS"

"LAS MANOS SUCIAS"

"A PUERTA CERRADA"

Ed. Losada, Buenos Aires



SCHAFF, ADAM

"FILOSOFIA DEL HOMBRE"

Editorial Grijalbo, México

SCHELER, MAX

"METAFISICA DE LA LIBERTAD"

Buenos Aires, 1960

"EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS"

Ed. Losada, Buenos Aires, 1957

"MUERTE Y SUPERVIVENCIA"

Revista de Occidente, Madrid, 1934

"LA IDEA DEL HOMBRE Y LA HISTORIA"

Ediciones siglo veinte, Buenos Aires

SCHOPENHAUER, A.

"EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACION"

Editorial Futuro, Buenos Aires

SPENGLER, OSWALD

"EL HOMBRE Y LA TECNICA"

Ediciones Nueva Técnica, Santiago de Chile, 1933

"LA DECADENCIA DE OCCIDENTE"

Emecé, Buenos Aires

SPINOZA, BENITO

"BREVE TRATADO SOBRE DIOS Y SOBRE EL HOMBRE Y SU FELICIDAD"

Aguilar S. A., Madrid

SPRANGER, E.

"FORMAS DE VIDA"

Revista de Occidente, 1935

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE

"EL FENOMENO HUMANO"

"LA APARICION DEL HOMBRE"

"LA VISION DEL PASADO"

"EL MEDIO DIVINO"

"EL PORVENIR DEL HOMBRE"

"LA ENERGIA HUMANA"

"LA ACTIVACION DE LA ENERGIA"

"EL GRUPO ZOOLOGICO HUMANO"

"CIENCIA Y CRISTO"

"EL CORAZON DE LA MATERIA"  
"CRISTIANISMO Y EVOLUCION"  
"HIMNO DEL UNIVERSO"  
"ESCRITOS DEL TIEMPO DE GUERRA"  
(Todas editadas por Taurus, Madrid)  
CARTAS DE EGIPTO  
CARTAS DE HASTINGS Y DE PARIS  
CARTAS DE VIAJE  
NUEVAS CARTAS DE VIAJE  
CARTAS A LEONTINE ZANTA  
Editorial Taurus, Madrid

THOMPSON, LAURA

"HACIA UNA CIENCIA DEL HOMBRE"  
Editorial Roble, México

TRESMONTANT, CLAUDE

"INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN"  
Ed. Taurus, Madrid, 1966

TRITSCH, WALTHER

"LOS CAMBIOS EN LAS RELACIONES HUMANAS"  
Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954

VIARIOS (M. CRUSAFONT, B. MELENDEZ, E. AGUIRRE)

"LA EVOLUCION"  
Ed. BAC, Madrid

VIARIOS (R. GARAUDY, G. BURBICH, N. SEMENOV, JEAN WAHL Y OTROS)

"QUEL AVENIR ATTEND L'HOMME?"  
Presses Universitaires de France, París, 1961

VIARIOS (VERCOS, GUY BESSE, P. CHAUCHARD, G. MURY, CUENOT, R. GARAUDY, C. TRESTOMANT)

"MORALE CHRETIENNE ET MORALE MARXISTE"  
París, 1960

VELEZ, J.

"FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA"  
Compañía Bibliográfica Española, Madrid





WILDIERS, NORBERT

"TEILHARD DE CHARDIN"

Editorial Fontanella, Barcelona

ZOLLA, ELEMIRE

"ANTROPOLOGIA NEGATIVA"

Ed. Sur, Buenos Aires

ZUBIRI, XAVIER

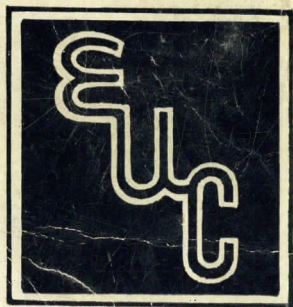
"NATURALEZA, HISTORIA, DIOS"

Editora Nacional, Madrid, 1963

"SOBRE LA ESENCIA"

Sociedad de estudios y publicaciones

SE TERMINO DE IMPRIMIR ES-  
TE LIBRO PRIMER VOLUMEN  
DE LA COLECCION "CIENCIAS  
DEL HOMBRE" DE LA EDITO-  
RIAL UNIVERSIDAD CENTRO-  
AMERICANA, A CARGO DEL DE-  
PARTAMENTO DE CULTURA DE  
LA UCA Y AL CUIDO DE RICAR-  
DO PASOS MARCIAQ, EL DIA 15  
DE MAYO DE 1970 EN LOS  
TALLERES DE LA  
EDITORIAL RECALDE, S. A.  
DIBUJO LA PORTADA  
RAFAEL INOKENTI PALLAIS  
TIRAJE: 2000 EJEMPLARES  
D. G.



200152954

EDITORIAL UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA